Library of Princeton Theological Seminary
DEC 8 1891
Division BS500
Section J65
No.

Die heilige Schrift

und

die negative Kritik.

Ein Beitrag zur Apologetik

von

Claës Elis Johansson,
Docent der Apologetik an der Universität in Upsala.

Deutsch von P. Joh. Claussen.

Mit einem Anhange über rechte und falsche Verteidigung der Bibel

von Franz Delitzsch.

Autorisierte Ausgabe.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1889.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort des Uebersetzers.

Die Berechtigung der Veranstaltung einer deutschen Ausgabe der vorliegenden Schrift ergiebt sich aus dem Inhalt derselben. Letzterer ist bis auf eine geringfügige, mit Bewilligung des Verfassers geschehene Auslassung unverkürzt wiedergegeben in möglichst genauem Anschluß an den Wortlaut des Originals.

Sollte der Einwand erhoben werden, daß die Aufstellungen eines Kritikers wie Rydberg und deren umfassende Widerlegung durch den Verfasser den deutschen Leserkreis, als zu fern liegend, nicht genügend interessieren dürften, so ist dagegen in Erinnerung zu bringen, einerseits, daß bereits Franz Delitzsch in seiner Apologetik von 1869 neben Renan und Strauß auch Rydberg Beachtung schenkt, andererseits, daß eine Widerlegung Rydberg's wenigstens mittelbar auch eine Widerlegung hervorragender Wortführer der negativen Kritik in Deutschland wie Strauß, Schenkel, Keim, Ed. v. Hartmann in sich schließt. Rydberg kämpft wesentlich mit Waffen, welche in Deutschland geschmiedet und geschärft sind; sein Ziel ist dasselbe, welches die negative Kritik überall in der Bildungswelt verfolgt, nämlich dem Christenthum den Boden unter den Füßen hinwegzuziehen und allenfalls einen philosophischen Unitarismus, der seine besten Ideen dem Reformjudenthum entlehnt hat, an die Stelle desselben zu setzen. Deswegen möchte neben dem Uebrigen auch der

mit Rydberg sich auseinandersetzende Theil der vorliegenden Schrift aufmerksame und dankbare Leser finden nicht nur in den Kreisen der Theologen, sondern auch unter solchen gebildeten Laien, denen es darum zu thun ist, sich eingehend zu unterrichten über die Hauptprobleme des geistigen Kampfes, den die kirchliche Wissenschaft zu führen berufen ist.

Im Einverständniß mit dem Herrn Verf. ersuchte ich Herrn Prof. Franz Delitzsch um einige das verdeutschte Buch in die Oeffentlichkeit geleitende Worte. Er antwortete: „Ein flüchtiger Einblick in das Manuskript gewann dem Buche mein Herz, nicht weil es meiner so freundlich gedenkt, sondern weil es mit mir das für die Zukunft der Kirche entscheidungsvolle Strebeziel hat, das rechte Aequilibrium zwischen den unveräußerlichen Fundamenten der Offenbarungsreligion und den unleugbaren Befunden literarischer und historischer Kritik herzustellen. Soll ich nun etwa in einem Vorwort sagen, inwieweit dies unserem schwedischen Freund gelungen ist? Ich ziehe es vor, dem Buche einen Anhang beizugeben, welcher unsere wesentliche Uebereinstimmung bezeugen und das was in die Wagschale des zu Concedierenden fällt kurz und scharf hervorheben wird". — Gern bin ich auf dieses Anerbieten meines theueren Lehrers eingegangen.

Hvidding im Juli 1888.

P. Joh. Claussen.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorwort des Ueberſetzers III

Einleitung 1

I. Neuere principiell gegen die Bibel gerichtete Weltanſchauungen und daran ſich anſchließende negative Kritiker 10

II. Unterſuchung der principiellen Vorausſetzungen der negativen Kritik 28

III. Geſchichtsſchreibung und nationale Mythenbildung, betrachtet unter dem beſonderen Geſichtspunkt ihrer allgemeinen hiſtoriſchen Bedingungen 64

IV. Das Alte Teſtament und die negative Kritik 77

V. Das Neue Teſtament und die negative Kritik 145

Gedanken über rechte und falſche Verteidigung der Bibel 232

Einleitung.

Es dürfte nachgerade als eine durch die religionshistorische Forschung festgestellte Thatsache angesehen werden, daß alle diejenigen Völker und Stämme, welche man bisher kennen gelernt hat, ohne Ausnahme Spuren irgend einer Art von Gottesverehrung aufzuweisen haben. Die alte, bekannte Behauptung, es gebe gewisse wilde Stämme, welche jeglicher Form von Religion völlig entbehren, hat sich bei näherer Untersuchung als gänzlich unbegründet erwiesen. Es muß indessen zugestanden werden, daß die auf niedrigster Stufe stehenden Völker, die sogenannten Naturvölker, nur sehr fließende und unbestimmte religiöse Vorstellungen aufzuweisen haben. Weil sie fast jeglichen geistigen Besitzthums entbehren, ist es ihnen nicht möglich gewesen, ihren religiösen Lebensinhalt näher zu fixieren. Die Kulturvölker sind in dieser wie auch in anderen Beziehungen glücklicher daran. Sie sind namentlich mit Hülfe schriftlicher Denkmäler im Stande gewesen, ihren religiösen Begriffen einen konstanteren Ausdruck zu verleihen. Bei mehreren derselben kann man sogar von religiösen Urkunden reden.

Nicht weniger als acht Religionen rechnet Max Müller, wie er es nach einer morgenländischen Anschauungsweise zu nennen beliebt, zur „Aristokratie der Buchreligionen".[1] Von diesen Buchreligionen findet er drei innerhalb der semitischen, drei innerhalb der arischen und zwei innerhalb der turanischen Völkerfamilie. Die semitischen Buchreligionen sind das Judenthum und das Christenthum mit dem Alten und Neuen Testament als Religionsurkunden sowie der Muhamedanismus mit dem Koran. Die arischen Buchreligionen sind

1) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen ꝛc. 2. Vorlesung.

der Brahmanismus mit den Vedas, der Sprößling desselben, der Buddhismus, mit dem Tripitaka und sein Seitensproß der Zoroastrismus mit dem Zend-Avesta. Die turanischen Buchreligionen endlich sind die beiden chinesischen Religionsformen: die des Kon-fu-tze, welche sich auf den fünf King und den vier Schu, sowie die des Lao-tze, welche sich auf den Tao-te-king gründet.

Auch innerhalb der übrigen Kulturreligionen, der Religionen der alten Griechen, Römer, Egypter, sowie der Assyrer und Babylonier sind natürlich die religiösen Vorstellungen in weiterem oder engerem Maßstabe schriftlich fixiert worden, obschon man in diesem Fall von Religionsurkunden nicht in demselben Sinne reden kann, wie er bei den vorhergenannten Buchreligionen in Betracht kommt. Bei den letzteren nämlich besitzt man den Inhalt der Religion nach ihren verschiedenen Seiten urkundlich fixiert in einheitlichen Schriften, welche von allen wahren Anhängern der in Betracht kommenden Religion durchaus für heilig gehalten werden und deswegen auf religiösem Gebiet kanonisches Ansehen genießen. Bei den ersteren hingegen fehlen, wenigstens im großen und ganzen genommen, solche einheitliche und als kanonische Schriften allgemein anerkannte Religionsurkunden, und man findet statt dessen den religiösen Glaubensinhalt nur fragmentarisch und zerstreut mit den allgemein nationalen Denkmälern verwebt. Bei den letzteren koncentriren sich — vom Brahmanismus abgesehen — die religiösen Lehren um einen Religionsstifter, als um eine heilige Person, welche, soweit es sich um die antik-heidnischen Buchreligionen handelt, in großen Zügen mehr oder weniger das religiöse Bewußtsein ihres Volkes wiederspiegelt, aber auch selbst nicht ohne bedeutenden persönlichen Einfluß auf die individuelle Gestaltung der Lehren ist. Bei den ersteren dagegen erweisen sich die religiösen Vorstellungen, soweit als es gelungen ist, ihre zerstreuten Einzelzüge zu vereinigen, wesentlich mehr als der Ausdruck des allgemeinen religiösen Volksbewußtseins.

Unter sämtlichen vorhin genannten Religionsformen nehmen das Judenthum und das Christenthum eine unendlich hoch hervorragende Stellung ein. Sie nehmen diese Stellung auch für sich in Anspruch. An und für sich mag ein solcher Anspruch ohne Beweiskraft sein, zumal fast alle Religionen denselben erheben. Alle Religionen berufen sich mehr oder weniger auf göttliche Offenbarung als auf ihren objektiven Grund. Allein der alte Satz: „Wenn zwei dasselbe thun, so ist es doch nicht dasselbe“, findet in vorliegender Beziehung seine

Anwendung auch auf das Verhältniß zwischen Judenthum und Christenthum auf der einen und den übrigen Religionen auf der anderen Seite.

Vermöge ihrer Auffassung von Gott als einer einheitlichen, heiligen und absoluten Person, welche zwar in ihrer Unendlichkeit über die Welt erhöht, aber doch wiederum in ihrer sich bethätigenden Liebe mit derselben in Verbindung steht, unterscheiden sich das Judenthum und Christenthum wesentlich von allen anderen Religionen. Das diesem Gottesbegriff zu Grunde liegende Moment hat auch innerhalb des ganzen Gebietes des religiösen Lebens Ausdruck gewonnen in einer Weise, welche den deutlichen Beweis in sich trägt, daß jenem Gottesbegriff eine lebendige Wirklichkeit objektiv entspricht. Man verspürt hier, ganz anders wie innerhalb des Heidenthums, eine reale Offenbarung Gottes, in der Art wie sie sich der religiösen Vorstellung vermittelt und in dem genannten Begriff ihren Ausdruck gewinnt.

In der heiligen Schrift hat diese besondere Offenbarung ihre authentische Geschichte. Sie ist ein gottmenschlicher Ausdruck für die hier vorliegende besondere Offenbarung Gottes. Die Schrift ist deswegen nicht allein Menschenwort, sondern auch zugleich Gottes Wort, das unendlich erhaben ist über die mehr oder weniger ersonnenen Produkte des Menschengeistes, welche in den heidnischen Religionsurkunden und in den zerstreuten heidnisch-religiösen Anschauungen zum Ausdruck kommen. Diese Urkunden, sowie diese zerstreuten Anschauungen enthalten in ihren Höhepunkten gewisse Wahrheiten gleich gebrochenen Strahlen der ursprünglichen und allgemeinen göttlichen Offenbarung. In der Schrift hingegen findet sich die Wahrheit selbst als der Abglanz der besonderen Offenbarung Gottes.

Diese Auffassung von der Schrift, daß dieselbe nämlich in großen Zügen eine wirkliche Geschichte der göttlichen Offenbarung sei, hat die Kirche während der ganzen Zeit ihres Bestehens gegen mannigfaltige heidnische Anschauungen zu vertheidigen gehabt, welche sich im Gegensatz zu derselben zur Geltung zu bringen gesucht haben. Dieselbe Aufgabe liegt ihr noch heute im vermehrten Maße ob. Denn selten haben je zuvor die Widersprüche gegen den objektiv-historischen Charakter der Schrift und damit zugleich gegen den absoluten Wahrheitsgehalt des ganzen Christenthums eine so systematische Gestalt gewonnen wie in unseren Tagen. Indessen pflegt man vornehmlich seine Angriffswaffen aus alten, wohlbekannten Werkstätten herzuholen. Der Deismus, der Rationalismus, der Pantheismus und der Mate-

rialismus mit seinem treuen Gefolgsmann, dem Atheismus, sind insgesammt in den neueren Angriffen gegen das Christenthum mit frischerer Kraft wieder auferstanden. In gewissen neueren Erscheinungen innerhalb der rein historischen Bibelkritik und der komparativen Religionsgeschichte stellen sich ihnen schwer gerüstete Bundesgenossen zur Seite.

Sämmtliche soeben kurz angedeutete Widersprüche gegen die heilige Schrift und die mit derselben in nothwendigem Zusammenhang stehenden christlichen Realitäten lassen sich einheitlich zusammenfassen unter der Benennung: negative Kritik. Diese Benennung gilt uns als charakteristische Bezeichnung für die Zusammenfassung derjenigen Angriffe gegen das Christenthum, welche in den Pantheisten Strauß und Baur ihren Gipfelpunkt erreichten. Die gegen die Schrift gerichtete wissenschaftliche Thätigkeit dieser Männer ist schlechterdings von überwiegend negativ-kritischer Art.[1] Im Vergleich mit ihrer Zerstörungsarbeit können die deistisch-rationalistischen Angriffe gegen die Schrift lediglich als schwache Vorbereitungen und die materialistisch-atheistischen Bemühungen nur als matte Nachwirkungen gelten.[2] Die negativ gerichtete komparativ-historische Religionsforschung und Bibelkritik nebst anderen Erscheinungen ähnlicher Art lassen sich auf Grund der allgemeinen Voraussetzungen, von welchen sie ausgehen, ohne Schwierigkeit unter die eine oder die andere der erwähnten Gedankenrichtungen einreihen.

In dem Umstand, daß die vorliegenden negativ kritischen Richtungen kritisch zu Werke gehen, liegt an sich nichts, das mit dem Christenthum unvereinbar wäre. Solches muß namentlich dem protestantischen Standpunkt unmittelbar einleuchten. Im Gegentheil, welchen konfessionellen Standpunkt man auch einnehmen mag, man wird immer einräumen müssen, daß es keine Religion giebt, die in solchem Grade wie das Christenthum eine kritische Arbeit auf allen Gebieten und

---

1) Strauß scheint ungefähr bis zu dieser Selbsterkenntniß gelangt zu sein. Er sagt nämlich in dem „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet" auf Seite XV: „Das vor allem läßt sich unabhängig von diesen und ähnlichen Fragen erkennen, wie wir uns die evangelische Geschichte nicht vorzustellen haben. Und dieses Negative ist für unseren nicht blos historischen, überhaupt nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen die — Hauptsache". Wir citieren hier und im Folgenden nach der 3. unveränderten Auflage vom Jahre 1874.

2) Der Materialismus ist allerdings eine Konsequenz des Pantheismus und deswegen, wissenschaftlich angesehen, eine weitere Ausbildung desselben, allein seine Wirksamkeit schlägt vermöge seiner Negation alles Geistigen eine derartige Richtung ein, daß die Kritik der Schrift nur eine untergeordnete Rolle bei demselben spielt.

nicht zum wenigsten auch auf religiösem Gebiet erzeugt und gepflegt hat. Das Christenthum selbst ist in höherem Maße als jede andere eine kritische Macht. Christus darf in gewissem Sinne der größte Kritiker der Menschheit genannt werden, obschon er nicht auf dem Felde der Wissenschaft auftritt. Wer hat wie er die Unwahrheit seiner Zeit bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel hinein kritisch verfolgt? Man denke doch nur an die schonungslose Strenge, mit welcher er die Irrthümer des gleichzeitigen Pharisäismus bloslegt. — Nach Christus tritt namentlich Paulus als ein hervorragender Kritiker auf. Man könnte bei ihm geradezu von einer beginnenden wissenschaftlichen Kritik reden. Ein kritischer Kampfton klingt fast durch alle seine Schriften hindurch. Das scharfe Schwert der Dialektik ist seine vornehmste Waffe. — Während der folgenden Entwickelung der Kirche dürfte Keiner mehr als Luther die Rüstung des Paulus getragen haben. Sein ganzes Reformationswerk ruht, menschlich angeschaut, zum Theil auf einer Kritik der im Schwange gehenden papistischen Irrthümer.

Zwischen der eben erwähnten Kritik und der negativen Kritik liegt ein himmelweiter Unterschied. Wir haben dabei nicht den Unterschied im Auge, welcher in der thatsächlichen oder vermeintlichen streng wissenschaftlichen Haltung der letzteren verglichen mit der ersteren liegt, auch denken wir nicht an die in beiden Fällen verschiedenartigen Zwecke oder dergleichen Dinge, welche mehr zufälliger Natur sind. Wir haben vielmehr den wesentlichsten Unterschied im Sinn, der in dem beiderseitigen Geist und Ziel ruht. In dem einen Fall ist die Kritik vorwiegend positiv, in dem anderen vorwiegend negativ. Auch die erstgenannte kann einen rein wissenschaftlichen Charakter annehmen und hat ihn im Laufe der kirchlichen Entwickelung wirklich angenommen, ohne indessen an ihrem vorwiegend positiven Wesen eine Einbuße zu erleiden. Wir sagen vorwiegend positives Wesen, denn jegliche Kritik muß, sofern sie durch jene Beurtheilung, jene genaue Forschung und Untersuchung, welche mit ihrem Begriff zusammenhängt, Wahrheit und Lüge von einander zu scheiden sucht, in gewissem Sinne negativ sein. Sie trägt, einseitig betrachtet, in sich eine Leugnung alles dessen, welches gemäß der Natur des Ziels, dem sie zustrebt, als unvereinbar mit demselben ausgeschieden werden muß. Allein der vorwiegend positiven Kritik dient die Negation ausschließlich als Mittel für den positiven Zweck: der Wahrheit zum Siege zu verhelfen auf dem behandelten Gebiet. Sie hat also immerhin ihren Ausgangspunkt in etwas Positivem.

Christus konnte von sich selbst aussagen, er sei gekommen, nicht um die Welt zu richten, sondern damit die Welt durch ihn selig werde. Der Ausgangspunkt seiner Kritik ist er selbst als die Wahrheit, sein eigenes gottmenschliches, in untrennbarer Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater stehendes Wesen. Wenn Paulus und Luther die Irrthümer ihrer Zeit kritisch angreifen, so liegt der Ausgangspunkt ihrer Kritik in den auf gemeinsamer christlicher Heilserfahrung beruhenden Wahrheiten, welchen sie durch kritische Ausscheidung aller damit in Widerspruch stehenden Momente zum Sieg zu verhelfen suchen. Hier haben wir eine aus dem eigenen Lebenscentrum der Kirche herausgeborene Kritik, deren Träger diese großen Söhne der Kirche sind. Von Luther's Kritik nach ihrer negativen Seite kann man z. B. sagen, daß sie ein Kampf (Protest) der Kirche selbst gegen alles dasjenige ist, welches sie in ihrer Selbsterkenntniß und Selbstprüfung als unvereinbar mit ihrem wahren Wesen erkannt hat, welches sie deswegen, sofern es eben ihre empirische Gestalt entstellt, von sich abzuthun sucht.

Mutatis mutandis trägt alle wahre wissenschaftliche Kritik einen wesentlich gleichen Charakter an sich. In ihrer kritischen Thätigkeit geht sie von demjenigen aus, welches in der Wirklichkeit sich als wahr erwiesen hat, und von diesem sicheren Ausgangspunkt wendet sie sich gegen alles, was gegen denselben streitet, um eben an die Stelle des Falschen die erfahrene Wahrheit als das allein Gültige zu setzen. Sie will im ganzen genommen aufbauen, nicht zerstören.

Die negative Kritik hingegen will zerstören, nicht aber aufbauen. Soweit als etwas Positives in Betracht kommen kann, dient es lediglich als Mittel für jene Zerstörungsarbeit. Die Negation ist Selbstzweck. Deswegen scheuen die Wortführer der negativen Kritik nicht davor zurück, Gebiete zu betreten, auf welchen ihnen selbst jegliche Erfahrung fehlt, wenn überhaupt an eine wirkliche Erfahrung der von ihnen bestrittenen Wahrheit gedacht werden kann. Hypothesen, Kombinationen und Analogien müssen ihnen den sicheren Ausgangspunkt ersetzen, obgleich dieselben in ihrer Eigenschaft als solche ihren Stützpunkt haben auf Gebieten, welche durchaus verschieden sind von dem in Frage stehenden Gegenstand. Wir werden in die Lage kommen, Solches durch zahlreiche Beispiele belegen zu können.

In dem Folgenden geben wir einen Beitrag zur Kritik der negativen Kritik, soweit dieselbe in ihren Negationen sich gegen den wahrhaft objektiven Charakter der Schrift, gegen ihre Eigenthümlichkeit, die wirkliche Geschichte der offenbarten Religionen darzustellen, gewandt

hat. Weil die apologetische Seite der hierher gehörigen, die Schrift betreffenden Fragen uns zunächst am Herzen liegt, müssen wir davon absehen, auf eine große Anzahl der mit denselben in engerem oder weiterem Zusammenhang stehenden Detailfragen einzugehen; dieselben müssen vielmehr der Exegese allein überlassen bleiben.

In dem vorliegenden apologetischen Versuch nun wird das Hauptinteresse für uns nicht negativer, sondern positiver Art sein. Denn unsere vornehmste Aufgabe liegt nicht in dem Nachweis, in wie weit die Kritik mit ihren Negationen im Unrecht sei, sondern in dem Nachweis, daß diejenigen Punkte der christlichen Wahrheit, hier namentlich die Schrift, welche jene Kritik sich für ihre Angriffe aussucht, an und für sich trotz aller Angriffe eine feste Begründung ihrer Objektivität in sich tragen. Die Berücksichtigung der Kritik ist wesentlich ein Umweg, welchen wir aus historischen Gründen einschlagen bei dem Streben nach dem genannten Ziel. Diese historischen Gründe sind indessen stark genug, um uns zu veranlassen, genannten Umweg oft recht lange zu begehen.

Weil von negativ kritischem Standpunkt aus behauptet wird, daß die heilige Schrift in ihren vorwiegend historischen Theilen, insofern als dieselben sich als Darstellung der Geschichte einer übernatürlichen Offenbarung ausgeben, wesentlich nichts anderes als Dichtung sei, gleich den Urkunden der natürlichen Religionen, wird es unsere Aufgabe sein, die Unhaltbarkeit dieser Behauptung nachzuweisen, vor allem aber auch den Beweis zu führen, daß positive Gründe nicht nur die negativen Einwürfe beseitigen, sondern auch die wahre Objektivität der umstrittenen Schrifttheile bekräftigen. Wir gedenken hierbei natürlich uns namentlich an die Punkte zu halten, welche heutzutage im Kampfe gegen die Schrift am meisten den Angriffen ausgesetzt sind. Unfraglich stehen hier die vier Evangelien und die alttestamentliche Geschichte, namentlich der Pentateuch und in diesem wiederum die ersten elf Kapitel des ersten Buchs Mose in erster Linie. Von demjenigen, was in unserer Darstellung über diese Hauptpunkte und im Zusammenhang damit gesagt werden wird, sowie von unseren principiellen Untersuchungen, die wir insonderheit über den Gottesbegriff und die biblischen Wunder u. s. w. werden anstellen müssen, dürfte mutatis mutandis wohl eine weitere Anwendung gemacht werden auf manches, welches wir mit Rücksicht auf die gegenwärtige historische Situation als weniger bedeutsam übergehen zu können meinen.

Eine derartige Untersuchung, wie wir sie hier anzustellen im Be-

griff stehen, dürfte wenigstens in Hinblick auf ihren Zweck als zeitgemäß anerkannt werden. Sie dürfte auf eine solche Anerkennung um so mehr Anspruch erheben, als die Resultate der negativen Kritik immer mehr popularisirt werden und in allgemein faßlicher Gestalt auch bei der großen Menge unseres Volks sich Eingang verschaffen. Auch dasjenige, welches gegen das urkundliche Christenthum und seine alttestamentliche Vorbereitung vorgebracht wird, scheint nämlich wie anderswo so auch in Schweden hier und dort von den Volkskreisen begierig als echte Münze aufgenommen zu werden. Unter solchen Umständen dürfte hinreichende praktische Veranlassung vorliegen, diese Widersprüche auf ihre Begründung hin zu prüfen. Dazu kommt noch, daß eben der Christ, welchem die Schrift ein Gegenstand des Glaubens ist, immer von neuem um seiner selbst und Anderer willen die Gründe prüfen muß, weswegen er der Schrift glaubt trotz aller gegen dieselbe gerichteten Widersprüche. Gerade hierin liegt eine bedeutsame praktische Veranlassung, die so heftig angegriffene Schrift zum Gegenstand einer apologetischen Untersuchung zu machen.

Indessen hat die Frage, mit welcher unsere Gedanken sich beschäftigen werden, keineswegs allein eine große praktische Bedeutung insonderheit für unsere Zeit, sondern auch überhaupt eine große theoretische Bedeutung. Das gilt hauptsächlich für die protestantische Kirche, welche in der Schrift ihr Formalprincip, ihre höchste Regel und Norm besitzt, an welcher alle religiöse Fragen schließlich zu prüfen sind. Indessen nicht allein für die protestantische Kirche und ihre Theologie, sondern überhaupt für alles, was Kirche und Theologie heißt, hat die Frage nach der Schrift die umfassendste Bedeutung. Denn die specifisch ungleiche Stellung zur Schrift ist immer einer der fundamentalen Differenzpunkte innerhalb der Christenheit gewesen. Dort, wo man nicht mehr für den treuen urkundlichen Charakter der Schrift eintrat, hat man auch nicht mehr, wenigstens nicht mehr im biblischen Sinne, festhalten können an der übernatürlichen Art des Judenthums und Christenthums oder an der Eigenthümlichkeit des Christenthums, die absolute Wahrheit auf religiösem Gebiet zur Darstellung zu bringen im Unterschied von den natürlichen Religionen, die ein Gemisch von Wahrheit und Lüge sind. Die Anschauungen über die Schrift sind also nach ihrer principiellen Ungleichheit Maßstäbe für die principiell ungleichen Anschauungen über die göttliche Offenbarung im allgemeinen und über die Offenbarung in Christo im besonderen. Es muß natürlich ungleiche Konsequenzen ergeben, wenn man z. B. der Meinung

ist, daß das von der Schrift Berichtete wirklich geschehen sei und wenn man glaubt, daß es eben in derselben Weise geschehen sei, wie es dort berichtet wird, d. h. wenn man die biblischen Berichte als wirkliche historische Darstellungen ansieht oder wenn man im Gegentheil dieselben analog den heidnischen Mythologien für mehr oder weniger mythische Erzeugnisse oder schlechthin für bewußte Erdichtungen hält.

Allein auf der verschiedenartigen Stellung zur Schrift beruht nicht nur die Anschauung über das Christenthum und Judenthum im allgemeinen, sondern auch die Anschauung über jede ihrer besonderen Lehren. Namentlich die Anschauung über Christus selbst und die Lehre über seine Person, welche im Mittelpunkt der Schrift steht, hängt davon ab, wie man denn auch andererseits sagen kann, daß die verschiedene Anschauung über ihn die letzte Ursache zu der verschiedenartigen Anschauung über die Schrift ist. In der Herzensstellung eines Jeglichen zur Bibel und in der davon abhängigen Auffassung von derselben liegt schon die Antwort auf die tiefste Lebens- und Gewissensfrage der Menschheit: „Wie dünket Euch um Christo? Weß Sohn ist er?“ [1] Luther, welcher das Wesen des Christenthums so tief erfaßt hat, hat seiner Ueberzeugung von dem engen Zusammenhang zwischen Christus und der Schrift treffenden Ausdruck geliehen in dem bekannten Grundsatz, daß jede einzelne biblische Schrift nach ihrem kanonischen Ansehen zu beurtheilen sei nach dem Maß, in welchem sie „Christum treibet“.

1) Matth. 22, 42.

I. Neuere principiell gegen die Bibel gerichtete Weltanschauungen und daran sich anschließende negative Kritiker.

Die heilige Schrift als ein gottmenschliches Erzeugniß hat nicht allein einen zeitgeschichtlichen — namentlich national israelitischen — sondern auch einen übernatürlichen Charakter.[1] Dieses Buch, das wunderbarste aller Bücher, ist nicht allein selbst ein Wunder vermöge seiner wunderbaren Bewahrung trotz aller gegen dasselbe gerichteten Zerstörungslust, vermöge seiner wunderbaren Einheit, obschon es zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verfaßt worden ist, sowie vermöge seiner wunderbaren Wirkungen, sondern ist auch voll von Berichten über Wunder, welche als wirkliche historische Ereignisse dargestellt werden. Sein Mittelpunkt aber, Christus selbst, tritt in demselben nach Person und Werk als das Wunder aller Wunder hervor.[2]

Man darf behaupten, daß diese von der Bibel dargestellten Wunder die große Mehrzahl der Kämpfe für und gegen dieselbe veranlaßt haben. Die Frage, wie man sich zur Bibel um der in ihr enthaltenen Wunderberichte willen zu stellen habe, ist heute noch wie ehemals der fundamentale Gegenstand des Streits.[3] Der Umstand, daß das Christenthum innerhalb der wissenschaftlich am besten aus-

1) Vgl. v. Hofmann, Biblische Hermeneutik S. 36—75.

2) Auch die Urkunden der natürlichen Religionen und deren religiöse Denkmäler im allgemeinen, sowie eine Menge außerbiblischer schriftlicher Erzeugnisse, welche innerhalb der Christenheit zum Vorschein gekommen sind, wie z. B. die apokryphischen Evangelien und eine ganze Anzahl von Sagen in der römisch-katholischen Kirche enthalten Berichte von Wundern, welche gemäß denselben wirklich stattgefunden haben sollen.

3) In dem Streit für und wider die Bibel hat man fleißigen Gebrauch gemacht von den Vergleichungspunkten, welche in den biblischen und außerbiblischen Wunderberichten hervortreten.

gerüsteten Völker blühte, hat veranlaßt, daß der Streit häufig sehr tiefgehender Natur gewesen ist. Die Urkunden des Buddhismus und Muhamedanismus hingegen, welche gleich den heiligen Urkunden des Christenthums jede für sich als kanonische Schriften für Weltreligionen haben gelten wollen, sind bisher vermöge der Fesseln, welche beide Religionen durchgängig der freien Forschung aufzuerlegen im Stande gewesen sind, von ähnlichen ernsten Proben verschont geblieben. Die christliche Kirche hingegen hat aus ihrem eigenen Schoß hervorragende Vorkämpfer für die einander diametral entgegengesetzten Anschauungen über die Bibel, wie vorhin angedeutet ist, hervorgebracht.[1]

Mit dem Eintritt des Deismus nimmt der Streit in neuerer Zeit einen ernsteren Charakter an. Diese Gedankenrichtung hat ihren Ursprung in England, ihre Blüthezeit liegt in der letzten Hälfte des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts und sie verbreitet sich von dort nach Frankreich sowie auch nach Deutschland, wo sie sich bis zum Schluß des 18. Jahrhunderts zu halten vermocht hat. Der Deismus arbeitet der negativen Kritik in die Hände. Später übernimmt der Rationalismus diese Rolle und nach ihm der Pantheismus, welcher schließlich in den Materialismus und Atheismus übergeht.[2]

Der Deismus[3] schließt einen Gottesbegriff ein, nach welchem Gott, nachdem er einmal die Welt hervorgebracht hat, sie durchaus ihrer eigenen Entwickelung gemäß der in und durch die Schöpfung festgelegten Naturgesetze überläßt. Das Schöpfungswunder ist das einzige Wunder, welches Anerkennung findet.

Von einem wunderbaren Eingreifen Gottes in die geschaffene Welt will also der Deismus nichts wissen. Seitdem die Welt einmal Dasein gewonnen hat, sind alle Erscheinungen die Folge rein natür-

---

1) v. Hartmann behauptet, daß alle Religionen, namentlich aber das Christenthum aller Kultur und Wissenschaft entgegenarbeiten (vgl. die Selbstzersetzung des Christenthums S. 21 u. a. Stellen). Daß diese Behauptung hinsichtlich des Christenthums nicht zutrifft (wie u. a. auch Draper behauptet in seiner Geschichte der Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft), läßt die Geschichte deutlich erkennen. Dieselbe bekräftigt vielmehr den Anspruch Fr. Harms (die Philosophie seit Kant S. 31): „Dasselbe (das Christenthum) hat von Anfang an zur Wissenschaft eine andere Stellung eingenommen als die alten Religionen. Die Mythologien der alten Völker können die Wissenschaft nicht vertragen und haben sie daher excludiert. Das Christenthum hat aber von Anfang an die Wissenschaft herangezogen". Bezüglich der Stellung des Muhamedanismus in vorliegender Frage vgl. Arnold, der Islam S. 172 f.

2) Der französische Deismus geht unmittelbar in Materialismus und Atheismus über.

3) Vgl. zu unseren Ausführungen über den Deismus: Lechler, Geschichte des englischen Deismus.

licher Ursachen. Das, was sich aus solchen Ursachen nicht erklären läßt, muß deswegen einfach geleugnet werden. Von diesem Gesichtspunkt aus angeschaut ist der Deismus Naturalismus.[1] Derselbe erkennt lediglich eine natürliche Religion an, d. h. das allen positiven Religionen Wesentliche und Gemeinsame. Diese natürliche Religion, die ihre einzige Quelle in der Vernunft hat, ist die Norm und Regel, nach welcher die genannte Vernunft alle positiven Religionen frei zu prüfen hat.

Auch das urkundliche Judenthum und Christenthum hatte sich einer solchen Prüfung zu unterwerfen. Vor dem prüfenden Gericht der deistischen Vernunft ergiebt sich, daß sich in denselben Vieles findet, welches sich aus der natürlichen Religion oder Vernunftreligion nicht erklären läßt. In diesem Fall befindet sich alles Uebernatürliche in beiden Religionen, weswegen es von dem Deismus als nicht wesentlich zur Religion gehörig verworfen wird.

Von dieser Grundanschauung ausgehend, kritisieren unter Anderen ein Voltaire und Reimarus das Alte und Neue Testament. — Der Franzose Voltaire,[2] der Celsus der neueren Zeit, sucht es fortlaufend unter Anwendung der ihm geläufigen Satire glaublich zu machen, daß die biblischen Berichte den Mythologien der Alten entstammen. Absichtlicher Betrug liegt nach seiner Meinung vor.[3] — Auch der Deutsche Reimarus, der Verfasser der bekannten Wolfenbüttler Fragmente, die nach des Verfassers Tode von Lessing 1774—78 herausgegeben wurden, stellt Christus selbst, die Apostel und die Propheten, sofern sie sich

1) Man hat den Namen Naturalismus oftmals gebraucht als Bezeichnung für die deistische Gedankenrichtung. Noch häufiger indessen wendet man diesen Namen an als eine generelle Bezeichnung jener Anschauung, welche mit dem Deismus ihren Anfang nimmt und durch den Pantheismus hindurchgehend, konsequent in den Materialismus einmündet. Es werden also konsequenter Naturalismus und Materialismus zu ungefähr synonymen Begriffen. Wir fassen deswegen hier und im Folgenden das Wort Naturalismus in seiner zuletzt genannten Bedeutung.

2) Voltaire repräsentiert in seiner persönlichen Entwickelung den Uebergang des französischen Deismus zum Materialismus. Am Schluß seiner Laufbahn zeigt er sich als entschiedener Materialist, obschon er nicht in derselben Weise wie seine Nachfolger Helvetius, Diderot und Holbach den Inhalt der materialistischen Grundanschauung entwickelt. Vgl. Nybläus, Den filosophiska forskningen i Sverrige I: 1 S. 53 ff.

3) Vgl. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus I, S. 285 f. — Voltaire ist nicht der Erste, welcher die biblischen Berichte mit ihrem übernatürlichen Inhalt als Erzeugnisse eines absichtlichen Betrugs zu erklären sucht. Bereits während der ersten Zeit der Kirche sind derartige Versuche von Celsus, Porphyrius und Julian dem Abtrünnigen gemacht werden. Auch die englischen Deisten, namentlich Morgan, Chubb und Woolston geben absichtlichen Betrug für einen der Erklärungsgründe für die genannten Berichte aus.

als Wunderthäter ausgaben, als Betrüger hin. Die Berichte von solchen Wundern gelten ihm als bewußte Dichtung.[1]

Der theologische Rationalismus[2] ist, formell betrachtet, dem Deismus nahe verwandt. Derselbe enthält ebenfalls im allgemeinen einen deistischen Gottesbegriff und betont mit Nachdruck das freie Urtheil der menschlichen Vernunft. Ja, er wird geradezu gekennzeichnet dadurch, daß er diese Vernunft zum höchsten Princip der Wahrheit und zum Maßstab aller religiösen Dinge erhebt. „Von dem Deismus und Naturalismus unterscheidet sich der Rationalismus hauptsächlich dadurch, daß er mit seinem Vernunftglauben sich an den Glauben der Kirche anschließt, in der Meinung, dadurch das Wesen der letzteren erfaßt zu haben."[3] Allein unter Vernunft versteht derselbe nicht das, was Luther die wiedergeborene Vernunft nennt, sondern gleich wie der Deismus das Gemeinbewußtsein der Zeit. Nur dasjenige, welches vor dem kritischen Urtheil dieses Bewußtseins die Probe besteht, trägt das Gepräge der Wahrheit an sich.[4] Das Uebernatürliche in den Urkunden der geoffenbarten Religionen gewinnt deswegen ebenso wenig für den Rationalismus wie für den Deismus eine höhere Bedeutung. Jesus selbst gilt demselben lediglich als ein Mensch; er wird freilich nicht für einen Betrüger gehalten wie von Reimarus und anderen Deisten, sondern für einen erhabenen und vorbildlichen Charakter. Als solche gelten auch die Propheten und Apostel.

Vermöge dieser Auffassung nimmt der Rationalismus eine ganz andere Stellung zu den heiligen Schriften ein als sie dem Deismus eigen ist. Man will wie überhaupt, so auch hinsichtlich dieser Schriften mit seinem Vernunftglauben in gewissem Sinne sich an den Glauben der Kirche anschließen. Die Bibel, heißt es, ist im Grunde genommen wahr, sie ist indessen von der Kirche falsch verstanden worden, nament-

1) Kahnis, a. a. O. II, S. 81 f. und Strauß, Leben Jesu von 1835, S. 14 ff.

2) Vgl. zu dem Folgenden über den Rationalismus Kahnis, a. a. O. II, S. 102 ff.

3) Kahnis, a. a. O. II, S. 103.

4) Man huldigte also dem Grundsatz, nichts zu glauben, was man nicht völlig zu begreifen im Stande war. Die Unmöglichkeit, diesen Grundsatz im praktischen Leben konsequent anzuwenden, hat bereits der erste entschiedene Deist, Herbert von Cherbury, in bezeichnender Weise klar gelegt. Als er im Begriff stand, eine Arbeit herauszugeben, welche jede unmittelbare göttliche Offenbarung leugnete, erbat er sich in seinem Zweifel, ob er die Arbeit herausgeben dürfe oder nicht, von Gott ein Zeichen, welches seinen Zweifel lösen sollte. Eine ähnliche Inkonsequenz erkennt man mehr oder weniger überall, wo dieser Grundsatz waltet. Im Muhamedanismus z. B., wo man theoretisch demselben Grundsatz huldigt, glaubt man dessen ungeachtet an Wunder von höchst zweideutiger Natur.

lich hinsichtlich des Wunders. Die Wunder oder richtiger das Wunderbare in den Berichten verschwindet vor einer kritischen Auslegung der heiligen Schriften, wenn sie richtig gedeutet werden als rein menschliche Erzeugnisse, die auf natürlichen, historischen und psychologischen Bedingungen fußen.

Der Theologe Paulus, welcher auf dem Gebiet der Auslegung der vornehmste Wortführer des Rationalismus ist, hat die rationalistischen Grundsätze ganz ausführlich auf die evangelische Darstellung des Lebens Jesu angewandt.[1] Was in dieser Darstellung berichtet wird, hat nach seiner Meinung sich wirklich zugetragen, nur nicht immer in der Weise, wie es wiedergegeben wird. Vieles ist von den Jüngern unrichtig aufgefaßt. Das gilt von allen Dingen, welche von ihnen auf übernatürliche Ursachen zurückgeführt werden, obschon dieselben in Wirklichkeit rein natürliche Erklärungsgründe haben. Die Jünger haben sich demgemäß lediglich in ihrem Pragmatismus versehen, in ihrer unrichtigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung, Grund und Folge, als sie an und für sich wirkliche Ereignisse schilderten. Dadurch haben sie sich dazu verleiten lassen, unfreiwillig eine Menge unrichtiger Urtheile zu fällen. Sie waren befangen in den falschen Vorstellungen ihrer Zeit über ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den Gang der Ereignisse und von diesen falschen Vorstellungen haben sie sich bei ihrer Darstellung nicht freimachen können. In zahlreichen Berichten aber, in welchen man Wunder vorzufinden meinte, beruhen dieselben lediglich auf Erfindung der Ausleger, sie sind die Folge ihrer unrichtigen Deutungen einer Anzahl von bildlich gemeinten Ausdrücken. Professor Paulus bemüht sich deswegen im vermeintlichen wahren geschichtlichen Interesse durch Anwendung seines natürlichen Erklärungsverfahren die objektiv wahre evangelische Geschichte in einer Weise zu deuten, daß sie dadurch der natürlichen Vernunft, welche überall natürliche Erklärungsgründe zu finden wünscht, zugänglich werden. Nur schade, daß er in seiner vermeintlichen natürlichen Deutung gar zu häufig unnatürlich, um nicht zu sagen trivial wird. Wir möchten dafür zwei recht bezeichnende Beispiele anführen. Die „Klarheit des Herrn", welcher nach dem Bericht die Hirten bei der Geburt Jesu umleuchtete, verwandelt sich für die kritische Vernunft des Professor Paulus in — Irrlichter oder der-

1) Das geschieht namentlich in seinem Leben Jesu und in seinem Kommentar zu den drei ersten Evangelien.

gleichen. Das Wandeln Christi auf dem Meer wird zu einem Wandeln am Meer.[1]

Der Pantheismus — wir meinen den modernen — ist geschichtlich betrachtet, der Erbe des Rationalismus. Derselbe ist principiell ein entschiedener Feind jeglichen Wunders. Das ist ja auch ganz natürlich, da derselbe die Persönlichkeit Gottes nicht mehr anerkennt, welche immerhin von den beiden vorhergehenden Gedankenrichtungen unangetastet blieb. Gott ist für denselben wie für den griechischen Pantheismus eine innerhalb der Welt wirkende unpersönliche Kraft, das Allgemeine und Unendliche in derselben, eine abstrakte Einheit, welche in ihrer höchsten Entwickelung in derselben Persönlichkeit gewinnt. Während der Deismus seinen Gott in eine selige Ferne von der einmal geschaffenen Welt versetzt in der Weise, daß keine weitere Gemeinschaft zwischen denselben besteht, zieht der Pantheismus[2] seinen Gott so gänzlich in den Weltzusammenhang hinein, daß derselbe gänzlich in die Welt aufgeht und alle persönliche Selbständigkeit verliert.[3] Gott ist lediglich Weltseele und Weltleben, nichts Selbständiges. Er ist, was er in den einander ablösenden individuellen Erscheinungen des Weltlebens wird. Hier kann natürlich überall nicht mehr die Rede sein von dem unmittelbaren Eingreifen in die Weltereignisse seitens einer über der Welt stehenden göttlichen Person; und eben dies versteht man unter dem Begriff des Wunders.[4]

Für eine derartige Gedankenrichtung mußte es ja lediglich folgerichtig sein, jede Darstellung, insofern dieselbe Berichte von Wundern enthält, welche thatsächlich stattgefunden haben sollen, als Dichtung anzusehen. Daß auch die heilige Geschichte rücksichtlich ihrer übernatür-

---

1) Man braucht nur näher anzusehen, was Paulus in den hierher gehörigen Abschnitten seiner angeführten Commentare oder im Leben Jesu (I: 1 S. 95 f.; 357 f.) zur Erklärung der „Klarheit" und des „Wandelns auf dem Meer" beibringt, um das Unnatürliche seiner sogen. natürlichen Auslegung zur Genüge zu erkennen. An dem ersteren Beispiel sieht man, wie die heiligen Evangelisten nach seiner Meinung durch ihren eigenen Pragmatismus irregeleitet werden, an dem letzteren hingegen, wie er den Auslegern den Mißgriff zuschreibt. — Περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν heißt nach Prof. Paulus: „Jesus ging herum über dem Meere" d. h. auf dem über der Wasserfläche erhöhten Strande.

2) Wir haben zunächst den abendländischen Pantheismus im Auge, welcher in Hegel seinen Gipfel gewann.

3) „Ohne Welt ist Gott nicht Gott." Hegel, Vorles. über die Philosophie der Religion I (Hegel's Werke, herausgegeben v. Marheineke u. A.), S. 122.

4) Hegel sagt von dem Glauben an Wunder, derselbe sei „Glauben an einen Inhalt, der zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt", a. a. O. I, S. 150. Vgl. Strauß, Streitschriften III, S. 91.

lichen Seite früher oder später diese Bezeichnung sich gefallen lassen mußte, kann nicht wundernehmen, wenn man die Konsequenz in Betracht zieht, welche den Pantheismus im Vergleich mit dem Deismus und Rationalismus auszeichnet.[1]

David Friedrich Strauß ist der Erste, bei welchem die Betrachtung Halt machen muß, wenn es sich handelt um eine vom pantheistischen Standpunkt ausgeführte negative Kritik der heiligen Schrift. Bei ihm kommt es zur vollen Klarheit, was der Pantheismus gegen das Christenthum im Schilde führt. Er hat sich namentlich auf das Gebiet der Evangelien beschränkt, hier aber ist er desto umständlicher zu Werke gegangen. Es ist bekannt genug, wie er in seinem „Leben Jesu", das zum ersten Mal im Jahre 1835 ausging, den Beweis zu führen sucht, daß sie alle zum größten Theil aus mythischen Vorstellungen bestehen.

Strauß hat freilich in seinem biblischen Mythicismus seine Vorläufer gehabt. Namentlich auf dem alttestamentlichen Gebiet hatte dieser Mythicismus mehrere Anhänger gehabt, unter welchen als der gründlichste und wissenschaftlichste de Wette genannt werden muß. Auch auf dem neutestamentlichen Gebiet, welches Strauß zunächst betritt, hatte die Theologie vor ihm Wortführer genannter Art, um nicht von der philosophischen Spekulation im Allgemeinen zu reden, welche in ihrer einseitigen Vorliebe für abstrakte Ideen bei ihren Ausflügen auf das Gebiet der evangelischen Geschichte nicht selten mit Hülfe von Mythushypothesen die konkreten Thatsachen derselben über Bord warf.[2]

Allein Keiner war zuvor mit der gleichen unerschrockenen Folgerichtigkeit und schonungslosen Strenge vorgegangen wie Strauß. Was der Mythicismus auf dem Gebiet der Evangelienkritik vor ihm geleistet hat, hat er mit einer Deutlichkeit und Vollständigkeit zusammengestellt und weiter ausgeführt, welche kaum noch irgend einen Zweifel übrig läßt. Wie er dadurch auf der einen Seite zu einem nachdrück-

1) „Hegel war persönlich kein Freund der historischen Kritik" sagt Strauß a. a. O. III, S. 61. Dadurch erklärt es sich, weswegen man bei ihm nur Ansätze zu derjenigen negativen Kritik verspürt, welche später aus dem von ihm aufgeführten Gedankenbau ihren Ausgangspunkt nimmt.

2) Bereits bei den englischen Deisten Blount, Shaftesbury, Woolston, Chubb und Morgan hatte der Mythicismus angefangen sich geltend zu machen namentlich hinsichtlich der alt- und neutestamentlichen Vorgeschichte (vgl. Lechler a. a. O., S. 121 f. 262. 309 f. 349. 379). Außer einer Anzahl der folgenden Anhänger des Deismus sind außerdem noch einige Rationalisten und Pantheisten sowol innerhalb der Theologie als auch der Philosophie zu nennen. Sogar einem Schleiermacher bleibt es nicht erspart, diesen zugezählt zu werden. Vgl. Strauß, Leben Jesu v. 1835, S. 27—46.

lichen Bekämpfer aller Halbheit innerhalb der vorherigen negativen Kritik und besonders innerhalb des Rationalismus mit seiner sogenannten natürlichen Erklärung wird, tritt er auf der anderen Seite als der schneidigste Widersacher des Christenthums hervor. Der Kampfplatz ist gut gewählt, da es sich um die Bekämpfung des genuinen Christenthums handelt, denn das entscheidende Ringen der Theologie muß auf „dem Felde des Lebens Jesu" stattfinden, wie er sich ganz richtig ausdrückt.[1]

Der eigentliche Ausgangspunkt der Strauß'schen Kritik in der erwähnten Arbeit über das Leben Jesu ist nach seinem eigenen Eingeständniß[2] der Hegel'sche Pantheismus und dessen Konsequenz, die Unmöglichkeit des Wunders. Dieser Ausgangspunkt hat als solcher lediglich diejenige Festigkeit, welche der Hegel'sche Gottesbegriff demselben zu verleihen vermag, denn Strauß selbst hat es nicht für nöthig erachtet, denselben näher zu begründen.[3] Dadurch wird er freilich, von seinem metaphysischen Ausgangspunkt aus angesehen, unwissenschaftlich; allein das Ergebniß, zu welchem er von seinem genannten, axiomatisch gewissen Ausgangspunkt gelangt, findet später eine Art von historisch-kritischer Begründung durch die Anwendung der Mythushypothese.

Diese Mythushypothese verleiht Strauß seine große historische Bedeutung. Denn ihre Anwendung enthält nach dem Vorhergesagten lediglich einen Versuch, seine Ueberzeugung, die er als Metaphysiker von vornherein hegte, nun auch historisch zu beweisen. Als echter Hegelianer hält er sich bei dieser Beweisführung natürlich nicht frei von aprioristischen Konstruktionen. Es zeigt sich mit erschreckender Deutlichkeit, daß der Historiker Strauß in allzu engem Freundschaftsbunde steht mit dem Metaphysiker desselben Namens.[4] Sein Zweck, die Beseitigung des Wunders, welches er mit Recht den größten Stein des Anstoßes für die heutige Zeit nennt,[5] schimmert deutlich aus seinen

---

1) Der alte und der neue Glaube. Bonn 1887, S. 31.

2) „Mit der Hegel'schen Philosophie stand meine Kritik des Lebens Jesu von ihrem Ursprung an in innerem Verhältniß". Streitschriften III, S. 57. Vgl. auch das Folgende a. a. O.

3) Ein hierauf gerichteter Versuch tritt freilich gewissermaßen in den späteren Auflagen des Lebens Jesu sowie in den Streitschriften hervor, aber die hierbei eingenommene philosophische Position wird auch bald, wie wir nachweisen werden, für Strauß zum überwundenen Standpunkt.

4) Vgl. Strauß' eigene Bekenntnisse über seine Eigenschaft als Historiker und Philosoph. Leben Jesu für d. d. V., S. 147.

5) Leben Jesu, für d. d. V., S. XVIII.

historischen Untersuchungen hervor. Die letzteren sind lediglich ein Mittel[1] zu diesem Zweck, während gleichzeitig der Umstand, daß die evangelischen Berichte so zahlreiche Wunder enthalten, für ihn der vornehmste Beweis für den mythischen Charakter derselben werden.[2]

Immerhin erkennt Strauß das Vorhandensein eines historischen Kerns in den Evangelien an, dieser Kern indessen beschränkt sich für ihn auf einige wenige allgemeine Züge.[3] Derselbe liegt eingebettet und eingewebt in dichten Schichten der unbewußten Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie.

Die vornehmste Triebfeder für die Mythenbildungen der christlichen Phantasie war nach Strauß die jüdische Messiasidee in der Gestalt wie dieselbe von ihrem alttestamentlichen Ausgangspunkt aus durch die Zeiten hindurch sich fortgepflanzt und ihren Höhepunkt zur Zeit Christi erreicht hatte. Die Anhänger Jesu waren überzeugt, daß er der Messias sei und übertrugen deswegen allmählich auf ihn dasjenige, was man von dem Messias erwartete.[4] Hierbei dringt denn auch mancher Zug aus dem Judenthum, sowie aus dem Heidenthum, namentlich aus dem hellenischen und römischen Heidenthum hinüber in das in genannter Weise ersonnene Christusbild.[5] Dieses Bild, wie es schließlich in seiner evangelischen Gestalt fixiert hervortritt, ist also eigentlich von der Kirche geschaffen. Zur Zeit der Abfassung der Evangelien stand man zu weit ab von der persönlichen Erscheinung

---

1) „Der Begriff Mythus ist das Mittel, wodurch wir denselben (denjenigen Theil der evangelischen Geschichte, welcher Wunderberichte enthält) aus unserem Gegenstande entfernen", sagt er selbst, Leben Jesu für d. d. V., S. 146.

2) Hinsichtlich der Evangelien als historischer Quellen heißt es (Leben Jesu, f. d. d. V., S. 130) „daß sie dieses (geschichtliche Quellen im vollen Sinne genommen) nicht sind, lag (für Strauß bei der kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu) freilich an sich schon darin, daß sie Uebernatürliches berichten". Auf derselben Seite fügt er indessen später hinzu, daß sie keineswegs ungeschichtlich seien, „bloß wegen des Uebernatürlichen, das sie enthalten, sondern wegen ihrer Widersprüche, theils unter einander, theils mit der sonst bekannten Geschichte, theils mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit".

3) Im „Leben Jesu f. d. d. V." sind dieselben besonders behandelt unter der Ueberschrift: „Das Leben Jesu im geschichtlichen Umrisse" (S. 165—318), während andererseits der übrige geschichtliche Inhalt zur Betrachtung kommt unter der Ueberschrift: „Die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung" (S. 322—620).

4) Es heißt a. a. O. S. 30: „Statt historischer Ereignisse aus seinem Leben sollten wir in den evangelischen Erzählungen zum großen Theil nur Niederschläge messianischer Zeitideen, diese nur etwas näher bestimmt durch den Eindruck seiner Persönlichkeit, seiner Lehren und Schicksale, erkennen".

5) Vgl. a. a. O., S. 167. Das Christenthum wird hier dargestellt als die natürliche Frucht der „Vermählung von Orient und Occident".

Jesu, um die wahren Züge derselben zu erkennen. Die dichtende Phantasie hat sich die Zwischenzeit zu Nutze gemacht[1] und dabei freieren Spielraum gewonnen, um unter dem Eindruck der genialen und moralischen Größe Jesu theils die an Klarheit und Deutlichkeit abnehmenden geschichtlichen Ueberlieferungen über das Leben Jesu umzubilden und auszumalen — dadurch entstehen nach Strauß historische Mythen oder Sagen, — theils im Anschluß daran gänzlich neue Züge in das Jesusbild hineinzutragen — dadurch kommen reine oder philosophische Mythen auf.[2] Daß die Phantasie in dieser ihrer absichtslos dichtenden Wirksamkeit hauptsächlich auf jüdischem Boden stand und sich die daselbst herrschende alttestamentliche Messiasidee zum Vorbild nahm, soll nach Strauß Matthäus selbst zu verschiedenen Malen in seinem Evangelium angedeutet haben. „Das sei geschehen, auf daß erfüllt werde, was geschrieben steht, sagt uns ja der ehrliche Matthäus jedesmal, wenn er etwas berichtet, was nicht geschehen ist."[3]

In Folge dieser mythischen Auffassung der Evangelien glaubt Strauß versichern zu können, „daß wir über wenige große Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind".[4] Lediglich der Christus des Glaubens d. h. der Mythe oder der wunderbare Christus ist ein Wesen mit deutlichen Zügen, der historische Jesus der Wissenschaft aber ist ein Problem.[5] Für Strauß als den Mann der Wissenschaft — und als solcher geberdet er sich in einseitiger Weise — verschwindet also Christus in dem mythischen Nebel, in welchem die heidnischen Religionsstifter aufzusuchen sind. Der unerschrockene Kritiker verliert indessen bei diesem Ergebniß keineswegs seine Zuversicht. Nach seiner Anschauung kommt darin lediglich der gewöhnliche Lauf der Dinge zum Vorschein. Den historischen Christus und das urkundliche Christenthum hält er für rein historische Offenbarungen der Wanderung des allgemeinen göttlichen Geistes durch die Zeit. Sie haben wesentlich keine höhere Bedeutung als alle anderen Religionen und Religionsstifter. Sie haben die Bestimmung, ihre

1) Im Leben Jesu von 1835 (I, S. 67) wird diese Zwischenzeit auf etwa 30 Jahre angesetzt, mit Hülfe der Baur'schen Konstruktionen aber hinsichtlich der Abfassungszeit der Evangelien kommt Strauß in die Lage, dieselbe bedeutend zu verlängern in seiner Ausgabe für das deutsche Volk (vgl. S. 61).

2) Vgl. Ausg. von 1835, I, S. 41—76. Auf Seite 75 werden die neutestamentlichen Mythen definiert „als geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage".

3) Der alte und der neue Glaube, S. 33.

4) Leben Jesu für d. d. V., S. 621.

5) Der alte und der neue Glaube, S. 79.

normative Geltung in religiösen Dingen wieder zu verlieren und zu verschwinden gleich wie ein Homer und das Gepräge des genannten Geistes, welches jener demselben einst vom griechisch-religiösen Standpunkt aus verlieh, diese ihre Bedeutung verloren und verschwanden. Diejenigen Prädikate, welche die Kirche dem Individuum Christus beilegt, gebühren nicht ihm allein, sondern der Idee der Menschheit. Die Idee kann nicht in einem einzelnen Individuum aufgehen.[1]

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Strauß in seiner Kritik radikaler zu Wege gegangen ist, als die vorhergehende deistische und rationalistische Kritik. Sicherlich hat er eine formale Verwandtschaft mit dem Rationalismus, zumal er (anfänglich) gleich wie dieser im Gegensatz zur deistischen Kritik der Ansicht ist, daß die Evangelien keineswegs das Erzeugniß eines absichtlichen Betrugs, sondern Selbstbetrug sind. Allein diesen Selbstbetrug faßt er, wie wir gezeigt haben, in anderer Weise als der Rationalismus auf. Abweichend vom Rationalismus ist er nämlich der Meinung, daß das Ungeschichtliche in den Evangelien keineswegs lediglich in der unfreiwilligen unrichtigen Beurtheilung wirklicher Ereignisse liegt. Die Evangelien gelten ihm in weit bedenklicherem Maße als ungeschichtlich: sie sind fast ausschließlich unbewußte Dichtungen. In der Ausgabe des Lebens Jesu aber, welche er im Jahre 1864 für das deutsche Volk herausgab, hat er indessen seinen Standpunkt ziemlich verändert. Hier erweist er sich als Anhänger der Ansicht, daß die Evangelien zum Theil geradezu absichtliche Dichtungen seien oder, wie er sich bei seiner Vorliebe für das Wort Mythus ausdrückt, bewußt erdichtete Mythen. Das gilt namentlich für das vierte Evangelium.[2] Zu dieser Veränderung seines Standpunktes hat Baur durch seine inzwischen ausgeführte Kritik des Neuen Testaments beigetragen.[3]

Ferdinand Christian Baur, der Stifter der sogenannten Tübinger Schule, ist ein noch radikalerer Kritiker als Strauß es anfänglich war. Ihm gelten das Christenthum und die christlichen Urkunden wesentlich als eine auf Reflexion ruhende Zusammenfassung der zerstreuten „christlichen" Elemente, die er im vorchristlichen Judenthum und Heidenthum gefunden zu haben meinte, während dieselben für Strauß ein zum größten Theil unreflektiertes Erzeugniß derselben natürlichen

---

1) Diese Gedanken werden besonders in den Schlußbetrachtungen der verschiedenen Ausgaben des Lebens Jesu entwickelt.
2) Vgl. S. 109 und 155.
3) Das erkennt man S. 158 f. a. a. O.

Faktoren sind.[1] Seine kritische Arbeit umfaßt unter anderem das ganze Neue Testament. Er findet in demselben fast durchgehend bewußte Dichtungen. Alle neutestamentliche Schriften mit Ausnahme des Römerbriefs, der beiden Korintherbriefe und des Galaterbriefes nebst der Apokalypse lösen sich vor seinem kritischen Blick in lauter beabsichtigte Tendenzdichtungen auf. Sie sind aber nicht allein betrügerische Tendenzschriften, sondern auch untergeschobene literarische Erzeugnisse.[2]

Baur gründet diese Auffassung auf der vorgefaßten Meinung, daß das Christenthum ursprünglich eine ebionitische Richtung, eine jüdische Sekte gewesen sei, welche in Christus lediglich einen Menschen sah und aus welcher schon früh zwei einander feindliche Richtungen hervorgingen, eine partikularistische judenchristliche mit Petrus an der Spitze und eine freiere, universalistische, heidenchristliche Richtung, repräsentiert durch Paulus. Petrus und Paulus selbst vereinigten sich in ihrer Auffassung über Christus als einen bloßen Menschen, allmählich aber entsteht innerhalb des Paulinismus eine Anschauung, welche im zweiten Jahrhundert damit abschließt, in Christo eine göttliche Person zu sehen.

Alle diejenigen Theile des neuen Testaments, welche er nicht in Uebereinstimmung zu bringen vermag mit dieser vorgefaßten Meinung, indem sie eine entwickelte Lehre über Christi Gottheit enthalten und die petrinische oder ursprüngliche paulinische Auffassung nicht treu wiedergeben, werden als unecht bezeichnet, und ihre Zahl ist, wie bemerkt, recht groß. Die Abfassung der unechten Schriften wird ins zweite Jahrhundert verlegt. Sie erblickten das Tageslicht vermöge der Absicht, die gegen einander streitenden judenchristlichen und heidenchristlichen Parteien durch den Nachweis zu vereinigen, daß paulinisches und petrinisches Christenthum im Grunde dasselbe sei.[3]

Diese Anschauung, daß die neutestamentlichen Schriften im allgemeinen so spät hervorgetreten seien, welche das Ergebniß der Untersuchungen Baur's bildet, kommt Strauß für seine Mythushypothese wohl zu statten. Er selbst hatte es unterlassen, solche Untersuchungen

---

1) Seine kritische Stellung zu Strauß und dessen ersten Gegnern beschreibt Baur selbst unter anderem in seinen „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" S. 41—71. Seine eigene sogenannte historische Auffassung im Gegensatz zu Strauß' Mythicismus stellt er darnach auf S. 71—76 dar.

2) Vgl. unter anderem Vorles. über Neutest. Theol. S. 39–44.

3) Vgl. Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben, S. 583–594 und Kahnis a. a. O. II, S. 180.

anzustellen,[1] aber im Ergebniß Baur's glaubt er eine treffliche Stütze seiner eigenen Meinungen zu finden (welche hinsichtlich der Auffassung der Evangelien als Mythen wesentlich dieselben bleiben, außer daß er, wie bemerkt, dem Ergebniß der Forschungen Baur's einige Zugeständnisse macht.[2] Er hat übrigens um so mehr Veranlassung, wenigstens theilweise dem allgemeinen kritischen Standpunkt der Letzteren einige Sympathie zu erweisen, als derselbe bedeutend beeinflußt ist durch den Hegel'schen Pantheismus.[3] Baur's historische Konstruktionen tragen nämlich nur allzu deutliche Spuren der von dort entnommenen vorgefaßten Meinungen an sich, namentlich hinsichtlich des Wunders. Baur selbst bekennt in dieser Angelegenheit: „Das Hauptargument für den späteren Ursprung unserer Evangelien bleibt immer dies, daß sie, jedes für sich und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann".[4]

Strauß und Baur sind nicht die Einzigen gewesen, welche von einem wesentlich pantheistischen Ausgangspunkt aus die Sache der negativen Kritik geführt haben. Außer Bruno Bauer, der gleichfalls zur Annahme der Tendenzdichtung seine Zuflucht nimmt, — der evangelische Christus gilt ihm als eine Erfindung des Urevangelisten Marcus[5] — muß unter Anderem auch der Franzose Renan genannt werden. Von rein pantheistischen oder naturalistischen Sympathien erfüllt, hat derselbe in seinen vornehmsten Bemühungen, soweit dieselben hier in Betracht kommen, eine Richtung eingeschlagen, welche darauf abzielt, den geschichtlichen Jesus seiner wunderbaren Züge zu

---

1) Für diese Unterlassung hat Strauß fast von allen Seiten, am meisten aber von Baur Tadel hinnehmen müssen, welcher in seiner Scheidung zwischen der Kritik der evangelischen Geschichte und der Kritik der evangelischen Schriften „die größte Einseitigkeit der Strauß'schen Kritik" erblickt. (Krit. Unters. S. 41.) Vgl. Hausrath, David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit I, S. 141.

2) Vgl. Leben Jesu f. d. d. V., V, S. XVI.

3) Baur ist überdies kein absoluter Gegner der Annahme von Mythen in den Evangelien. Er äußert sich darüber in folgender Weise: „Daß die evangelische Geschichte auch mythische Elemente enthält, kann, wenn nicht alle Grundsätze der historisch-kritischen Forschung bei unsern Evangelien aufgegeben werden sollen, nicht geleugnet werden". (Krit. Unters. S. 603.)

4) Krit. Unters. S. 530.

5) Bruno Bauer versucht „aus dem Zusammenwirken der alexandrinischen Schule Philo's, des Stoicismus, des Judenthums und römischer Begabung für geistige Centralisation im Laufe des ersten kaiserlichen Jahrhunderts die Reife des Urevangeliums zu erklären". Das Urevangelium und die Gegner der Schrift: „Christus und die Cäsaren", S. 10. In der letztgenannten Arbeit, Christus und die Cäsaren, wird Seneca als der eigentliche Begründer des Christenthums dargestellt.

entkleiden. In seiner bekannten romantisierenden Darstellung des Lebens Jesu — denn diese Arbeit Renan's interessiert uns zunächst — behauptet er, lediglich Historiker sein zu wollen. Die Möglichkeit der Wunder will er nicht leugnen, sondern lediglich ihre geschichtliche Wirklichkeit. Er glaubt gefunden zu haben, daß noch kein Wunder als wirklich geschehen sich hat feststellen lassen, weswegen eben die Wunder vom Historiker zu verwerfen seien.[1]

Indem er sich von diesen Ueberzeugungen leiten läßt und sich fast aller Hülfsmittel der vorhergehenden Evangelienkritik bedient, welche er, ohne sich indessen zu einem einheitlichen Standpunkt zu erheben, kritiklos in seinen Dienst nimmt, geht Renan daran, eine „historische" Darstellung des Lebens Jesu, welches seines übernatürlichen Charakters gänzlich entkleidet wird, zu geben. Die Evangelien werden dabei behandelt als „legendenartige Biographien".[2] In dieser ihrer Eigenschaft haben sie indessen mehr Werth für ihn als für Strauß. Sie ruhen wesentlich auf historischem Hintergrund.[3] Indem Renan diesen historischen Hintergrund hervorhebt, dagegen das vermeintliche übernatürliche Moment der Legende abthut, gewinnt er einen historischen Jesus, der in manchen Beziehungen tiefer steht, als die besten Heiden.

Während der übernatürliche Christus seines wunderbaren Charakters beraubt wird, wird der israelitische Jesus um so mehr ausgeschmückt. Von der Phantasie frei entworfen, mit Hinzuziehung reicher lokaler Färbung und der historischen Beschaffenheit des mit Jesus gleichzeitigen Judenthums tritt uns in dieser Weise nach dem Schema des Lebens des falschen Propheten Muhamed[4] das Bild des falschen Propheten von Nazareth entgegen, als das Bild eines anfänglich ziemlich unschuldigen Moralpredigers, welcher allmählich allerlei religiös-socialen Schwärmereien zum Opfer fällt, wobei er schließlich so weit geht, daß er sich für einen übernatürlichen Messias ausgiebt. Nachdem er zuletzt auf dies Gebiet hinübergetreten ist, wird der ungefährliche Schwärmer schließlich zu einem gaukelnden Wundermacher und Revolutionär, welcher um seiner Zwecke willen vor Betrug nicht zurückscheut.[5]

---

1) Leben Jesu von Ernest Renan. Berlin 1863, S. 38.
2) A. a. O., S. 33.
3) Vgl. a. a. O., S. 5 u. 11 f.
4) Vgl. a. a. O., S. 43. 44.
5) Aus dem Angeführten wird es ersichtlich, in welcher Weise die Evangelien für Renan als wirkliche Geschichte gelten.

Der deutsche Theologe Schenkel, welcher ebenfalls in diesem Zusammenhang genannt werden muß, da auch er den negativen Kritikern angehört, geht von einem Standpunkt aus, welcher einerseits an die Pantheisten Strauß, Renan und Baur erinnert, andererseits dem Rationalismus Vieles entleiht. In dem Eklekticismus Schenkel's sucht man vergeblich nach Konsequenz. Sein „Charakterbild" Jesu wimmelt von Widersprüchen. Es hat den Zweck, nachzuweisen, daß Jesus nach den Evangelien lediglich ein Mensch gewesen sei. Zur Erreichung dieses Zwecks mußte Schenkel sowol zur Mythushypothese als auch zu einer „natürlichen" und allegorischen Auslegung und dergleichen Hülfsmitteln seine Zuflucht nehmen, wie sie eben die vorhergehende negative Kritik zu bieten hat.[1]

Bisher haben wir fast ausschließlich die Urkunden der christlichen Religion im Auge gehabt. Es darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß in unseren Tagen namentlich von theologischer Seite auch an das Alte Testament eine Kritik angelegt worden ist, welche in vielen Fällen mit der erwähnten neutestamentlichen Kritik Aehnlichkeit hat.[2] Namentlich hat sich hinsichtlich des Pentateuchs in der letzten Zeit ein sehr lebhafter Streit erhoben. Man hat nicht ohne Grund bemerkt, daß der deutsche Theologe Wellhausen auf dem Gebiet der Pentateuchkritik eine negative Stellung eingenommen hat, welche verglichen werden kann mit der negativen Stellung eines Strauß auf dem Gebiet der Evan-

---

1) Schenkel's Arbeit, das Charakterbild Jesu, nennt Luthardt (Gesammelte Vorträge verschiedenen Inhalts, S. 124) mit Recht „ein kirchlich demokratisches Pamphlet, eine Streitschrift gegen Kirchlichkeit und Orthodoxie", wie auch Cassel (Ueber Renan's Leben Jesu, S. 1) mit gleichem Recht Renan's angeführte Arbeit „ein sociales Pamphlet" nennt. Schenkel's Arbeit sucht alles Wunderbare aus der evangelischen Geschichte heraus zu erklären. Solches geschieht namentlich durch die Anwendung der natürlichen Auslegung des Rationalismus und durch die Annahme „eines reichen Sagenstroms" in den Evangelien. (Vgl. a. a. O., S. 25 f.) Die Sagenbildung hat nach Schenkel's Meinung einen fruchtbaren Boden gefunden in der neutestamentlichen Vorgeschichte. Schenkel's Landsmann Keim ist ebenfalls der Anschauung, daß der erwähnten Vorgeschichte der Charakter wirklicher objektiver Geschichte nicht zuerkannt werden könne. (Vgl. z. B. Der geschichtliche Christus, S. 171). Der Schwede Viktor Rydberg scheint ebenfalls zur Annahme stark hinzuneigen, daß „die Wunderberichte über Jesu Geburt" einen geschichtlichen Charakter nicht beanspruchen können. (Vgl. Bibelns lära om Kristus, S. 129 f. Anm.) Die Veranlassung zu dieser Meinung liegt vornehmlich in der Annahme, Christus sei ein bloser Mensch gewesen. Für die beiden zuletzt Genannten ist indessen Christus mehr als ein gewöhnlicher Mensch: er ist der Idealmensch.

2) Es leuchtet übrigens unmittelbar ein, daß die principiellen Einwendungen gegen das Neue Testament wenigstens in gleichem Maße auch das Alte Testament treffen.

gelienkritik.[1] Die Richtigkeit dieser Behauptung wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Auch die vergleichende Religionswissenschaft muß in diesem Zusammenhang zur Erwähnung kommen. Dieselbe hat ebenfalls einige Vertreter gehabt, die in den Dienst der hier behandelten negativen Kritik getreten sind. Für ihre vergleichenden Betrachtungen ist sowol das Alte wie auch das Neue Testament oftmals auf das gleiche Niveau mit den heidnischen Religionsurkunden herabgesunken. Den thatsächlichen Unterschied zwischen dem Judenthum und Christenthum im Verhältniß zu einander, sowie zwischen diesen beiden Religionen und den heidnischen Religionen hat man auszuebnen versucht. Die Mythushypothese hat hierbei die gemeinsame Zuflucht dargeboten, wo man nicht dabei stehen blieb, absichtlichen Betrug für einen wesentlichen Faktor für das Auftauchen der geoffenbarten Religionen und ihrer Urkunden anzusehen. In beiden Fällen hat man Analogien mit dem Heidenthum nachzuweisen gesucht.

Unter den Kritikern, welche hier in Betracht kommen, dürfte Kuenen, ein holländischer Theologe, in erster Linie genannt werden, einerseits wegen der Beachtung, die man ihm in letzterer Zeit geschenkt hat, andererseits weil er vielleicht mehr als jeder Andere die Führung übernommen hat, als es galt, von komparativ-religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus negativ-kritische Ausfälle gegen die heiligen Schriften zu machen. Seinen principiellen Standpunkt in obiger Beziehung kennzeichnet er selbst u. a. mit folgenden Worten: „Zwischen dem Judenthum und Christenthum und allen übrigen Religionen besteht kein specifischer Unterschied", und an anderer Stelle sagt er: „Specifisch verschieden von den anderen Religionen müßten zwar Judenthum und Christenthum gemäß dem Glauben ihrer Bekenner sein, daß diese Religionen aus übernatürlicher Offenbarung

---

1) Keil, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, herausgeg. v. Luthardt, 1885, Heft 5, S. 241. — „Mit de Wette erklärt Wellhausen die Geschichte der Urwelt Genes. 1—11 für mythisch, die Geschichte der Patriarchen (Genes. 12—50) und der mosaischen Zeit für patriotische Sagenbildung ohne geschichtlichen Gehalt", Keil, a. a. O., S. 228. Als Wellhausen nahestehende Kritiker sind zu nennen Graf, Kuenen, Kayser, Stade und Reuß. Namentlich die 11 ersten Kapitel der Genesis werden von diesen Pentateuchkritikern ausgeschieden und dem Gebiet der Mythe überwiesen. Vgl. z. B. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften A. Testaments, S. 255—258, woselbst die atl. Urgeschichte als Sagen und Mythen von größtentheils außerisraelitischem Ursprung behandelt wird. Durch die Vergleichung mit den Sagen und Mythen anderer Völker betreten die Pentateuchkritiker zum Theil das Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte.

stammen, indeß diesen Glauben besitzen auch die Anhänger Zarathustra's, Sakja-Muni's und Muhamed's".[1]

Kuenen vertritt auf dem Gebiet der Religionsgeschichte eine Anschauung, welche stark erinnert an jene „Entwickelungstheorien", von welchen in der modernen Naturwissenschaft so viel die Rede ist. Nach dieser entschieden naturalistisch gefärbten religionsgeschichtlichen Anschauung ist Alles, auch auf dem Gebiet der Offenbarung, lediglich das Produkt einer allmählich verlaufenen natürlichen Entwickelung (Evolution) aus einfachen Urelementen. Die heiligen Schriften sind Erscheinungen, welche gleich den heidnischen Religionsurkunden lediglich eine rein natürliche Entwickelung abspiegeln. Daß man bei der Vertheidigung dieser Anschauung mit einer gewissen Vorliebe sich den alttestamentlichen Religionsurkunden zuwenden muß, und eben wegen des negativen Interesses namentlich denjenigen, welche als die frühesten gelten wollen, ist natürlich. In dem Entwickelungsproceß der alttestamentlichen Religion meinen ja die Vertreter dieses Standpunktes, gleichzeitig die vornehmsten Faktoren in Händen zu haben, in welchen das Christenthum selbst seinen Erklärungsgrund hat. Kuenen hat sich auch namentlich auf alttestamentlichem Gebiet bewegt. Aehnlich wie Wellhausen u. A. ist er der Ansicht, daß die alttestamentliche Religion erst durch die Propheten diejenige Gestalt empfangen habe, welche im Alten Testament urkundlich vorliegt, weswegen namentlich die Abfassung der frühesten Schriften durchgehend in weit spätere Zeit verlegt wird als man innerhalb der positiven Theologie anzunehmen sich für berechtigt hält.

In seinem Landsmann Tiele, sowie in den Deutschen Pfleiderer und v. Hartmann u. A. hat Kuenen für seine zerstörende Nivellierungsarbeit Bundesgenossen gewonnen. Tiele hat von allgemein religionshistorischem Standpunkt aus Kuenen's Ansicht zu vertreten gesucht. Er geht dabei gleichwie Lippert und Tylor u. A. von der sogenannten Animismushypothese aus. Im Unterschied von der von de Brosses eingeführten und nunmehr in der religionsgeschichtlichen Wissenschaft so gut wie allgemein fallen gelassenen, trotzdem aber namentlich innerhalb des Positivismus und Darwinismus immer noch festgehaltenen Fetischismushypothese, die den Fetischdienst als die Grundlage aller Religion hinstellt, sowie im Unterschied von der Sabäismushypothese,

1) Diese Sätze sind citiert nach: „König, Die Hauptprobleme der altisraelischen Religionsgeschichte", S. 4 und finden sich bei Kuenen in De Godsdienst van Israel etc. unter der Ueberschrift: Ons Standpunkt I, 5—13.

welche die Verehrung von Sonne, Mond und Sternen für die ursprüngliche Religionsform hält, nimmt die Animismushypothese ihren Ausgangspunkt von einem Geisterkultus oder der Verehrung von Naturgeistern und den Geistern der Abgeschiedenen (namentlich den Geistern der Stammväter und Helden) und sieht darin das ursprüngliche Moment für die religiöse Entwickelung.

Die beiden genannten Religionsphilosophen Pfleiderer und v. Hartmann gehen in ihrer negativen Kritik von verschiedenen eklektisch-philosophischen (namentlich pantheistischen) Anschauungen aus.

Außer diesen Genannten könnten auch Andere angeführt werden, wenn wir uns hier nicht auf einige kurze Andeutungen zu beschränken hätten. Vor allen Anderen wäre Max Müller zu nennen, aber derselbe hat sich vorzugsweise auf vergleichende Untersuchungen der früheren Erscheinungen der indischen Religion beschränkt, sodaß er weniger in die Lage gekommen ist, von seinem naturalistischen Standpunkt aus sich mit dem Christenthum und Judenthum und ihren Urkunden zu beschäftigen.

II. Untersuchung der principiellen Voraussetzungen der negativen Kritik.

Die vorhin angedeuteten negativ kritischen Anschauungen haben je zu ihrer Zeit und in ihrer Weise unter anderem die wahre wissenschaftliche Antwort auf die die allgemeine Bedeutung des Alten und Neuen Testaments betreffenden Fragen darstellen wollen. Man hat in ihnen die natürlichen Früchte der geistigen Arbeit der Menschheit im Allgemeinen und besonders hinsichtlich der Auffassung jener historisch bedeutungsvollen Urkunden erblicken wollen. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine gewisse Wahrheit in diesem Anspruch liegt, wenn derselbe auch, soweit als man diese Arbeit zu überblicken vermag, nur Gültigkeit hat, sofern sie von wesentlich heidnischem Geist erfüllt gewesen ist. Denn es sind hauptsächlich heidnische Weltanschauungen gewesen, in welchen die hier behandelte Kritik ihre beste Stütze fand. Mit dem Fortfallen dieser Stütze wird sie bis in ihre Grundlagen hinab erschüttert. Die geschichtlichen Beweisgründe, welche hin und wider als scheinbar außer Zusammenhang mit dem heidnischen Standpunkt stehend sich nachweisen lassen, verrathen nur allzu häufig ihren inneren Mangel an Beweiskraft, sobald als der allgemeine Grund und Boden dieses Standpunktes unterminiert wird.

An einer solchen Unterminierungsarbeit hat es auch nicht gefehlt. Dieselbe ist theilweise von der negativen Kritik selbst während ihres geschichtlichen Fortschreitens ausgeführt worden. Eine zeitlich spätere negativ kritische Auffassung hat es selten unterlassen einer zeitlich früheren Auffassung tödtliche Schläge zu versetzen, obschon die erstere der letzteren oftmals ihre Geburt zu danken hatte. Weil man indessen keineswegs den heidnischen Standpunkt an sich, sondern lediglich diejenigen Einseitigkeiten, mit welchen derselbe vermeintlich bei der kritischen

Arbeit verfochten wurde, hatte treffen wollen, so ist es nicht gelungen, den heidnischen Geist zu überwinden, vielmehr hat man demselben lediglich (wenigstens in einigen Fällen) einen konsequenteren Ausdruck zu verleihen vermocht.

Strauß, welcher in solcher Unterminierungsarbeit die lebhafteste Thätigkeit entwickelte, repräsentiert in seiner Person mehr als je ein Anderer die Entwickelung der heidnischen Gedankenrichtungen. Er, welcher von seinem pantheistischen Standpunkt aus manchen erfolgreichen Kampf mit den vorhergehenden negativ kritischen Versuchen auskämpfte, beschließt, konsequent genug, seine theologische Laufbahn als ein Anhänger des Materialismus und damit als ein Gegner seines eigenen kritischen Ausgangspunkts.[1] Der „neue Glaube", zu welchem er schließlich gelangte, will überhaupt von einer Religion nichts wissen, wenn man ihr Wesen nicht beschränkt auf ein Gefühl der allgemeinen Abhängigkeit vom Universum.[2]

Die einzelnen Erscheinungen der negativen Kritik haben, wie bemerkt, nicht allein zu kämpfen gehabt mit geschichtlich hervortretenden Gegnern, welche im ganzen genommen von demselben heidnischen Geist wie sie selbst beseelt waren. Auch die christliche Weltanschauung hat natürlich Vertreter gehabt, welche dieselben mit mehr oder weniger Glück bekämpften. Um nicht von christlichen Philosophen zu reden — die besonders das Recht der christlichen Weltanschauung gegen die allgemeinen Voraussetzungen, in denen die negative Kritik ihre Stütze suchte, vertheidigten — so hat eine große Anzahl positiver Theologen sich auf dem Kampfplatz hören lassen und daselbst für die geoffenbarten Religionen und ihre Urkunden das Wort geredet. Daß diese positiven

---

1) Während diese Entwickelung einerseits eine gewisse Konsequenz des Gedankens, ein folgerichtiges Vorgehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege erkennen läßt, verräth sie andererseits eine gewisse Unselbständigkeit. Strauß war kein selbständig schaffender Geist. Er war „stets in seiner Produktion abhängig von der wissenschaftlichen Umgebung, in der er lebte und von der Lektüre, mit der er sich abgab". (Hausrath, a. a. O. II, S. 355.) Ebenso wie die Pantheisten Hegel und Baur in seiner anfänglichen Entwickelungszeit auf ihn den vorwiegenden Einfluß ausübten, so nehmen Darwin, Vogt und Häckel in der Schlußzeit seiner literarischen Wirksamkeit bei ihm den vornehmsten Platz ein.

2) „Der alte und der neue Glaube", S. 142 f. In dem „Gefühl der unbedingten Abhängigkeit", von welchem Strauß redet und welches das Wesen der Religion ausmachen soll, ist für Gott kein Raum mehr übrig. Man kann deswegen von einer Religion im eigentlichen Sinne nicht mehr reden. Mit seiner Anschauung hat Strauß sich ungefähr auf denselben Standpunkt gestellt, welchen Häckel in der betreffenden Beziehung einnimmt. Vgl. Rudolf Schmid, Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral, S. 174 ff.

Theologen in ihrer Allgemeinheit die Berichte der Schrift als durchaus wirkliche und wahre Geschichte, ja als eine gottmenschliche Geschichte der göttlichen Offenbarung vertheidigt haben, braucht nicht erst gesagt zu werden. Die Art und Weise wiederzugeben, in welcher das geschehen ist, halten wir um so weniger für nöthig, als wir eben zum großen Theil im Anschluß an die kritischen Resultate der genannten Theologen im Begriff stehen, im Gegensatz zu den Zerrbildern der negativen Kritik uns richtige Anschauungen über die Urkunden der geoffenbarten Religionen mit Rücksicht auf ihre geschichtliche Objektivität zu bilden.

Aus dem Vorhergesagten ist es klar geworden, daß das biblische Wunder der vornehmste Stein des Anstoßes für die negative Kritik geworden ist. Dieselbe hat sich deswegen in jeder nur denkbaren Weise bemüht, das Wunder hinwegzudeuten. Das radikalste Vorgehen war dabei unzweifelhaft dieses, daß man kurzer Hand die reale Möglichkeit jeglichen Wunders leugnete. Als eine gegebene Folge der vermeintlichen Unmöglichkeit des Wunders überhaupt stellt sich natürlich für die genannte Kritik die Unmöglichkeit des biblischen Wunders dar. Von dieser Position aus hat man auf die geschichtliche Unwirklichkeit des Wunders geschlossen. Das, was der realen Bedingungen für seine Möglichkeit entbehrt, ermangelt natürlich auch der Wirklichkeit. Andere haben gemeint, von einer geschichtlichen Darlegung der Unwirklichkeit des Wunders ausgehen zu müssen oder vielleicht richtiger gesagt, von der Annahme, daß die Wirklichkeit desselben sich geschichtlich nicht feststellen lasse, allein hierbei hat immer die vorgefaßte Meinung von der Unmöglichkeit des Wunders als der eigentliche, wenn auch verschwiegene Beweisgrund im Hintergrund gestanden und den genannten Kritikern selbst die Schwäche des geschichtlichen Beweises verhüllt.

Es muß durchaus als ein unwissenschaftliches Vorgehen bezeichnet werden, wenn man, wie es seitens der negativen Kritik und häufig auch seitens der positiven Theologie geschehen ist, die Untersuchung über das biblische Wunder mit der Frage nach seiner Möglichkeit losgelöst von der Frage nach seiner Wirklichkeit beginnt. Weil die Wunder in der heiligen Geschichte als Thatsachen auftreten, wäre es richtiger gewesen, die Untersuchung über dieselben damit anzufangen, sie so zu betrachten, wie sie dort dargestellt werden. Dasjenige, welches auf Thatsächlichkeit Anspruch macht, muß zunächst von dem Gesichtspunkt der Thatsächlichkeit aus angeschaut werden.

Die Nichtbeachtung dieser allgemeinen Regel hat nothwendiger Weise überall, wo man sich derselben schuldig gemacht hat, in wissenschaftlicher Hinsicht bedenkliche Spuren hinterlassen. Sowol die positive Theologie als auch die negative Kritik haben in dieser Beziehung bemerkenswerthe Beispiele aufzuweisen. Beide haben überall, wo sie ihre Untersuchungen über das Wunder mit dem sogenannten Beweis für dessen Möglichkeit oder Unmöglichkeit abgesehen von seiner Wirklichkeit begannen, sich des Fehlers schuldig gemacht, etwas vorauszusetzen, was für diesen Beweis nicht vorausgesetzt werden darf oder auch nichts zu beweisen im Stande ist.

Die positive Theologie hat bei ihren wohlgemeinten Versuchen, a priori die Möglichkeit des Wunders darzuthun, als Beweisgrund einen Gottes- und Weltbegriff vorausgesetzt, welcher erst in und mit der Wirklichkeit des Wunders gegeben ist, oder sie hat diesen Begriff so allgemein gefaßt, daß die wirkliche Möglichkeit des Wunders sich keineswegs daraus ergiebt.[1] Bei dem erstgenannten Verfahren, welches das gewöhnlichste ist, ist man von einer Anschauung über Gott und Welt ausgegangen, wie sie sich erst ergiebt vermöge der heilswirkenden Offenbarung Gottes. Damit werden auch die göttlichen Heilswunder, deren Möglichkeit abgesehen von ihrer Wirklichkeit erst erwiesen werden soll, bereits in der Voraussetzung als wirklich angenommen, zumal diese Wunder an sich nichts anders sind als die allgemeine Form der genannten Offenbarung.[2]

Die negative Kritik hingegen hat bei ihrer Beweisführung für die Unmöglichkeit des Wunders einen Gottes- und Weltbegriff vorausgesetzt, welcher in seinen eigenen näheren Bestimmungen eine Leugnung der heilswirkenden Offenbarung desselben Gottes in sich schließt und deswegen gleichzeitig eine Negation des Wunders enthält. Hier ist der Fehler um so bedenklicher, als der Gottes- und Weltbegriff, von dem ausgegangen wird, falsch ist.[3] Die Folge davon ist, daß man ein falsches Resultat (die wirkliche Unmöglichkeit des Wunders) erhält, während hingegen die positive Theologie, von welcher vorhin geredet wurde, trotz desselben formellen Fehlers, ein richtiges Resultat (die wirkliche Möglichkeit des Wunders) gewinnt, zumal da der Gottes- und Weltbegriff, von welchem sie ausgegangen ist, der richtige ist. Im Folgenden gedenken wir die Berechtigung dieser schweren Anklage

1) Vgl. des Verf. Abhandlung: Om apologetikens begrepp. S. 107 f.
2) Vgl. Frank, System der christlichen Gewißheit II. 2. Aufl. S. 103 ff.
3) Der vorliegende Fehler ist also sowol formaler als auch realer Natur.

gegen die negative Kritik mit Bezug auf den Gottes- und Weltbegriff, von welchem sie ausgeht, näher zu erweisen.

Zunächst hat der Gottesbegriff, von welchem die negative Kritik ausgeht, eine entscheidende Bedeutung für ihr negatives Resultat gehabt. Der Gottesbegriff hat überhaupt immer in religiösen Fragen eine entscheidende Bedeutung. Er ist der centrale Begriff des religiösen Bewußtseins. Deswegen schreiten wir zur Untersuchung, wie im Allgemeinen der Gottesbegriff sich zu seinen besonderen geschichtlichen Gestaltungen herausbildet und entwickelt. Dabei haben wir zuvor die heidnischen Gottesbegriffe zu berücksichtigen, zumal die in Frage stehende Kritik sich wesentlich auf heidnische Anschauungen gründet.

Im Allgemeinen erkennen wir die Wirklichkeit nur, sofern sie sich uns mittelbar (durch die Erfahrung Anderer oder durch die Geschichte) oder unmittelbar (durch die eigene Erfahrung) kundthut. Nur in dem Maße als eine oder beide von diesen Bedingungen mit Bezug auf Gott vorliegen, ist es uns möglich, uns einen Begriff von ihm zu machen. Nun hat jeder Mensch als solcher irgend eine Erfahrung von Gott. Seine allgemeine Offenbarung in der Natur, in der Geschichte und im Menschenherzen selbst ist mehr oder minder jedem Einzelnen erschlossen. Die Geschichte aller Völker beweist auch, daß man immerdar ein Bewußtsein von ihm gehabt hat.[1]

Es besteht eine gewisse Uebereinstimmung in den Gottesbegriffen der verschiedenen Religionsformen. Daß Solches der Fall ist, ist ja natürlich, denn es ist ein und derselbe Gott, der durch seine Offenbarung den letzten und tiefsten objektiven Grund für sie alle abgiebt, ebenso wie es auch schließlich derselbe Mensch ist, welcher sie auf der Grundlage dieser Offenbarung bildet. Jene Uebereinstimmung indessen beschränkt sich häufig nur auf einige allgemeine Grundzüge. Innerhalb der heidnischen Religionen ist dieselbe um so größer, je näher jene ihrem Ursprung stehen. In ihren frühesten Erscheinungsformen weisen sie eine größere Uebereinstimmung nicht allein unter einander, sondern auch mit den geoffenbarten Religionen auf.

Bei den stammverwandten heidnischen Völkern, welche man gegen ihren Ursprung hin einen längeren Zeitraum hindurch zu verfolgen

---

1) Die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins wird von allen hervorragenderen Forschern der neuesten Zeit, welche das religionshistorische Gebiet pflegen, wie v. Strauß und Torney, Zöckler, Max Müller, Tiele, Gloatz u. A anerkannt.

vermag, läßt sich die Uebereinstimmung in Hinblick auf die frühere Auffassung des Göttlichen schon auf sprachlichem Wege zur vollen Evidenz bringen. Ein bezeichnendes Beispiel bieten die arischen Völker dar. Derselbe Himmelsvater, welchen die Altarier nach Max Müller vor wenigstens 5000 Jahren mit dem Namen Dyu patar bezeichneten, begegnet uns Jahrtausende später in mehreren der frühesten Schriftdenkmäler der zerstreuten arischen Volksstämme unter Bezeichnungen, welche insgesammt auf den in dem obengenannten Namen vorkommenden Wortstämmen beruhen. Ungefähr 1000 Jahre später beten die ostasiatischen Arier (die Hindus) den Himmelsvater an unter dem Namen Dyauspita, und unter den europäischen Ariern verehren nicht allein die Griechen etwa 1000 Jahre später dieselbe göttliche Macht unter dem Namen Ζεὺς πατήρ, sondern auch nach weiteren 1000 Jahren die Römer unter dem Namen Ju-piter. In dem altnordischen Tyr und dem deutschen Zio lebte der Dyu der Altarier noch vor etwa 1000 Jahren weiter.[1]

Sämmtliche heidnischen Religionen weisen als wirkliche Volksreligionen einen mehr oder weniger entwickelten polytheistischen Gottesbegriff auf. Indessen fließt durch sie alle gewissermaßen eine heidnisch-monotheistische Unterströmung hindurch, welche um so stärker ist, je näher jene Religionen ihrem Ursprung stehen. Mehrere Forscher der neuesten Zeit haben durch gründliche Specialuntersuchungen auf dem Gebiet der urkundlich am besten beleuchteten Religionen klargestellt, daß diese Religionen in ihrer Entwickelung von einem relativen Monotheismus ausgegangen sind. So hat u. A. v. Strauß und Torney nachgewiesen, daß dieser Fall vorliegt bei der chinesischen Reichsreligion, welche nach seinen Forschungen noch wesentlich unverändert auf demselben heidnisch-monotheistischen Grunde steht, der sie bereits seit dem Anfang ihres historischen Daseins auszeichnet. Man kann diese Religion zwar urkundlich nicht weiter zurück verfolgen als bis ins 3. Jahrtausend v. Chr., allein da es sich ergiebt, daß China schon um diese Zeit eine reiche Kultur besaß, hält der genannte Forscher es nicht für unmöglich, daß die ursprüngliche Himmelsverehrung der Chinesen sich aus dem der allgemeinen Völkerscheidung vorhergehenden Zeitraum herschreibt.

Die egyptische Religion vermag man von allen anderen mit wissenschaftlicher Sicherheit am weitesten zurück zu verfolgen, nämlich

1) Vgl. Max Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion S. 317—21.

bis ins 4. Jahrtausend v. Chr. hinein. Es hat deswegen eine besondere Bedeutung, wenn Forscher wie Lauth, Brugsch, de Rougé und Le Page Renouf versichern zu können glauben, daß auch diese Religion ursprünglich monotheistisch gewesen sei. — Dasselbe hat Spiegel klargelegt hinsichtlich der iranischen (persischen) Religion, Schrader, Georg Smith und Lenormant u. A. hinsichtlich der Gottesverehrung der sumerisch-akkadischen Völker, sowie hinsichtlich der ursprünglichen Religionen ihrer herrschenden Stämme der Babylonier und Assyrer. In den älteren Vedas findet Max Müller den Henotheismus oder, wie er ihn auch nennt, den Kathenotheismus urkundlich als die älteste indische Religionsform bestätigt. In der henotheistischen Vorstellungsweise bleibt freilich der Polytheismus nicht ausgeschlossen, derselbe befindet sich dort vielmehr in voller Bewegung, allein indem man auf henotheistischem Standpunkt einer der vorgefundenen Gottheiten religiöse Verehrung angedeihen läßt, geschieht solches in monotheistischer Weise, als wenn die betreffende Gottheit die einzige wäre.

Die Ergebnisse der gegenwärtigen religionshistorischen Forschung, welche wir vorhin kurz angedeutet haben, werden uns in dem Folgenden wol zu statten kommen. Hier erübrigt es nur, zunächst hervorzuheben, wie durch dieselben sowol die Fetischismus- und Animismushypothesen als auch die Sabäismushypothese den Todesstoß empfangen. Anstatt gemäß diesen Hypothesen einen Polytheismus irgend welcher Art als das Primäre in der Entwickelung des Gottesbegriffs anzunehmen, wird man vielmehr mit zwingender Nothwendigkeit zur Annahme veranlaßt, daß ein im Verhältniß zum relativen Monotheismus noch reinerer Monotheismus das Ursprüngliche gewesen sei. Der relative Monotheismus erweist sich als im Sinken begriffen. Derselbe verliert mehr und mehr seine ethischen Züge und geht in einen reinen Naturmonotheismus über, um schließlich in einen entschiedenen Polytheismus auszumünden. An diesem Punkt sind mit Ausnahme der Chinesen alle heidnischen Völker, auch die heidnischen Semiten angelangt. Der „monotheistische Instinkt", welcher bekanntlich nach Renan die Semiten auszeichnen soll, hat dem nicht vorzubeugen vermocht. Auf dem Wege des Nachdenkens hat man freilich eine Art von Monotheismus wieder zu erlangen vermocht, allein derselbe hat als ein Erzeugniß der Abstraktion von der religiösen Bedeutung des Monotheismus nichts zurückbehalten, wie aus den monotheistischen Anschauungen der griechischen Philosophie zur Genüge hervorgeht. Es ist der negativen Kritik niemals gelungen, ein wirkliches Gegenbild des jüdischen und christlichen

Monotheismus nachzuweisen, obschon der letztere nach Aussage jener Kritik auf durchaus natürlichem Wege dem heidnischen Polytheismus entsprossen sein soll. Wie gesagt, ist also das Gemeinsame innerhalb des Heidenthums ein ursprünglich relativer Monotheismus, der allmählich in Polytheismus überging. Auf seinem Höhepunkt war der letztere ein monarchischer Polytheismus, er hat sich aber niemals zu einem wirklichen Monotheismus zu erheben vermocht.

Sehen wir uns aber die heidnischen Gottesbegriffe näher an, dann zeigt es sich, daß sie, trotz dem Gemeinsamen in allen, immerhin vielfältige Ungleichheiten untereinander aufzuweisen haben. Diese Ungleichheiten, welche sich unleugbar in stetigem Wachsthum befinden, lassen sich nicht lediglich aus der ungleichen Erfahrung des Göttlichen erklären. Eine Anzahl anderer Faktoren haben dabei mitgewirkt.

Die Religionsgeschichte lehrt auf das nachdrücklichste, daß die Gottesbegriffe der verschiedenen heidnischen Völker mit Bezug auf ihre Ungleichheit zunächst zu erklären sind durch die verschiedenen geistigen Lebensgüter der verschiedenen Völker. Diese geistigen Besitzthümer werden wiederum durch verschiedene Faktoren bestimmt. Unter den letzteren kommen in Betracht: volkspsychologische Eigenthümlichkeiten, Einflüsse, die von der umgebenden Natur und von besonders begabten Geistern innerhalb des Volkes selbst ausgehen, sowie Einflüsse anderer Völker. Es läßt sich begreifen, wie solche Faktoren zur Ungleichheit hinsichtlich des Gottesbegriffs der verschiedenen Volksreligionen beitragen müssen, wenn man nur einen flüchtigen Blick auf diese Religionen wirft. In Ansehung der verschiedenen Gottesbegriffe der griechischen und römischen Volksreligionen z. B. findet man, daß ungleiche volkspsychologische Anlagen sich darin ausprägen. Die Götter der Griechen weisen deutliche Merkmale der vorwiegend theoretischen und ästhetischen Begabung dieses Volkes auf, wie auch die Götter der Römer die Merkmale der vorwiegend praktischen Begabung der letzteren an sich tragen. Die griechischen Götter sind weise und schöne Menschen, die der Römer hingegen thatkräftige, für das gemeine Wohl des Staates sorgende Mächte. Den Einfluß der Natur erkennt man deutlich, wenn man z. B. die Gottheiten des germanischen Nordens und Griechenlands mit einander vergleicht. Die griechischen Götter spiegeln das die Natur Griechenlands auszeichnende Maßhalten und ihre Schönheit wieder, dagegen liegt in den Göttergestalten des Nordens die geheimnißvolle Großartigkeit und Kargheit der nordischen Natur ausgedrückt. Um Beispiele des Einflusses berühmter Persönlichkeiten auf

die Entwickelung des Gottesbegriffs kennen zu lernen, braucht man nur den Religionen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche persönliche Stifter haben. Welcher Einfluß von fremden Völkern in dieser Beziehung ausgehen kann, zeigt z. B. die Religion der Römer zur Genüge. Auch auf den Einfluß der Sprache in derselben Beziehung wird man hinzuweisen haben, wenn man auch dabei nicht so weit gehen darf wie Max Müller. Sogar in den philosophischen Gottesbegriffen erkennt man nicht selten „die Macht der Sprache über den Gedanken". Die pantheistischen Gottesbegriffe, die vielleicht am wenigsten die Erfahrung berücksichtigen, verrathen besonders häufig einen überwiegenden Einfluß der Sprache auf ihre Bildung.

So verleiht ein Volk in seinem Gottesbegriff mehr oder weniger seinem ganzen geistigen Lebensinhalt einen Ausdruck. Es legt gewissermaßen sich selbst ganz und gar in denselben hinein. Unter solchen Umständen ist es ganz natürlich, daß gerade die praktische Bestimmtheit, die allgemeine Willensrichtung von Einfluß werden muß bei der Bildung eines so centralen Begriffs. Die Geschichte bestätigt das. Je höher die Religiosität und Sittlichkeit eines Volkes stand, desto höher ist auch sein Gottesbegriff gewesen.[1] Hieraus geht hervor, daß das sittlich-religiöse Leben bei der Bildung des Gottesbegriffs ein besonders wichtiger Faktor ist, gleichwie auch der Gottesbegriff seinerseits in der Gestalt, wie er sich historisch fixiert hat, offenbar eine maßgebende Bedeutung für die Entwickelung des sittlich-religiösen Lebens hat. Durch die Erfahrung und die Geschichte ist es konstatiert, daß die Menschheit, je mehr ihr eigenes Leben Verwandtschaft mit Gott, so wie er sich ihr offenbart, aufzuweisen hat, in desto reinerer Weise Gott anzuschauen lernt.[2] Je ungleichartiger aber das Leben der Menschheit der ihr zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung ist,

---

1) Hierbei denken wir natürlich nur an den realen Inhalt dieses Begriffs und nicht an die formale Klarheit seines Hervortretens. Von diesem realen Gesichtspunkt aus können wir deswegen behaupten, daß z. B. die Nordgermanen und die alten Perser einen höheren Gottesbegriff besaßen als die Griechen und Römer, obschon die Letzteren besser im Stande waren, den Inhalt ihres Gottesbewußtseins zu fixieren. Daß der Gottesbegriff nach seinem thatsächlichen Gehalt im Ganzen höher stand bei den früheren als bei den späteren Völkern, hat nach unserem Dafürhalten namentlich seinen Grund darin, daß bei den früheren Völkern das Sündenbewußtsein lebendiger war und deswegen als einer der wichtigsten Faktoren das sittlich-religiöse Leben auf einer höheren Stufe hielt.

2) Wir reden von christlichem Standpunkt aus und sind dazu um so mehr berechtigt, als man im Allgemeinen auch von negativ kritischer Seite einräumt, daß das Christenthum höher stehe als jede andere Religion.

desto mehr zeigt sie sich geneigt, ihren Gottesbegriff dieser Ungleichartigkeit entsprechend herauszubilden.

Die Menschheit ist relativ frei auch gegenüber den Forderungen ihres Gottesbewußtseins. Sie kann durch praktische Unfolgsamkeit gegen dieselben allmählich den Sinn für die göttliche Offenbarung, so wie dieselbe im Gewissen sich kundthut, verlieren. In Folge dessen nimmt die Entwickelung des Gottesbewußtseins nicht den normalen Verlauf. Der entstehende Mangel in der Auffassung der göttlichen Offenbarung wird durch freie Konstruktionen ersetzt, welche dem Inhalt des immer weniger vom Gottesbewußtsein beeinflußten Welt- und Selbstbewußtseins entsprechen. Der eigentliche Faktor der Mißbildungen, die dadurch innerhalb des Gottesbewußtseins entstehen, ist die Sünde, die ja eben eine Erhebung des Selbst- und Weltbewußtseins zur Norm für das Gottesbewußtsein enthält. Gegenüber dieser Bedeutung der Sünde als eines der bestimmenden Faktoren innerhalb desjenigen geistigen Besitzthums, welches der Bildung des heidnischen Gottesbegriffs zu Grunde liegt, ist die negativ kritische Religionswissenschaft mehr oder weniger blind gewesen. Auch Max Müller macht sich desselben Fehlers schuldig. Und doch vermag man lediglich unter Zuhülfenahme der Sünde als des letzten Erklärungsgrundes diejenige Depravation innerhalb der Entwickelung der verschiedenen heidnischen Religionen zu verstehen, welche er zum Theil anerkennt, und welche v. Strauß und Torney, um nicht erst von Ebrard, Steude u. A. zu reden, mit wissenschaftlicher Klarheit dargethan hat.

Es liegen also hinsichtlich der Bildung des Gottesbegriffs falsche Konstruktionen vor, und gerade diese Konstruktionen führen auf dem Gebiet des Heidenthums die zahlreichen Verschiedenheiten in jenem Begriff herbei. Man kann sogar mit solchen Konstruktionen so weit gehen, daß man geradezu alles Göttliche hinwegdeutet. Das ist der Fall bei dem Buddhismus.

Auf diesem Felde der zügellosen Wirksamkeit des Heidenthums, welches größtentheils aus freier Hand seine Götter selbst bildet oder auch hinwegdeutet, steht durchgehend auch die negative Kritik. Dieselbe ist nämlich theils von wesentlich heidnischen Gottesbegriffen, theils auch mitunter von heidnisch-atheistischen Anschauungen ausgegangen. Freilich hat sie nicht in den polytheistischen Gottesbegriffen der mythischen Volksreligionen in genannter Hinsicht ihre Vorbilder gesucht, sondern in den Gottesbegriffen der heidnisch-philosophischen Gedankenrichtungen, so wie diese mit einigen durch die veränderten

Zeitverhältnisse hervorgerufenen Modifikationen in den letzten Jahrhunderten wieder aufgetaucht sind. Allein die heidnische Philosophie, welcher man in solcher Weise nachgeahmt hat, steht wesentlich auf dem Standpunkt der heidnischen (griechisch-römischen) Volksreligionen. Dieselbe ist von dem gleichen Geist wie die letzteren beseelt.

Nicht desto weniger ist diese Philosophie vermöge ihrer abstrakten Gedankenformen zeitweilig in Gegensatz getreten zu den konkreten Gestaltungen der vorgefundenen Religionen und hat sie durch ihr System zu ersetzen gesucht. Dabei hat sie oft Wege betreten, welche in ihrer Folge zu einer Leugnung jeglicher Religion führen, obschon die Negation an und für sich gegen die heimische Volksreligion sich richtete. Auf solchen Wegen befinden sich nicht nur der reine Materialismus, sondern genau genommen auch diejenigen Richtungen, welche einem deistischen oder pantheistischen Gottesbegriff huldigten.

Gleichwie der antik-heidnischen Philosophie großentheils eine Negation der vorhandenen Religionen und ihres Gottesbegriffs innewohnte, so hat auch die moderne Philosophie, die in ihren Spuren wandelte, zu einem großen Theil durch ihre Negation des Christenthums ihre Richtung empfangen. Indessen ist die Negation des Christenthums und Gottes, so wie er sich offenbart hat, oftmals erst in der negativen Bibelkritik, welche von dieser modernen Philosophie aus ihren Ausgang nahm, in völlig klarer und bewußter Weise zu Tage getreten. Als Beweis hierfür können wir anführen, daß während z. B. Hegel, naiv genug, — als Lutheraner gelten wollte,[1] diejenige negative Kritik, welche, wie erwähnt, sich an ihn anschloß, es verstanden hat, ohne jeglichen Vorbehalt die schlechthin christenthumsfeindlichen Konsequenzen des Hegelianismus zu ziehen.

Während der historischen Entwickelung der in Betracht kommenden antichristlichen Philosophie hat es sich übrigens gezeigt, daß auch die Philosophen selbst sich darauf verstanden haben, die obigen Konsequenzen zu ziehen. In christlicher Umgebung aufgewachsen, haben sie es zu Anfang freilich nicht vermeiden können, dieses oder jenes positive Moment aus dem Christenthum herüber zu nehmen. Bald genug aber machte sich die Erkenntniß geltend, daß dieselben mit den durchgängigen, auf heidnischem Boden stehenden Anschauungen nicht übereinstimmten. Je mehr diese Momente abgestoßen werden, desto mehr gewinnt der Gegensatz gegen das Christenthum einen entschiedenen

1) Vgl. v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christenthums S. 133.

und bestimmten Charakter. Die Ueberreste des christlichen Gottesbegriffs, die sich innerhalb des Deismus und Rationalismus noch erhalten haben, werden zum größten Theil durch den Pantheismus ausgeebnet und schließlich völlig beseitigt durch den Materialismus, welcher bei seiner geistigen Zerstörungsarbeit ohne Vorbehalt die letzten Konsequenzen der innersten Principien der vorhergehenden antichristlichen Systeme zieht.

Es ist ganz natürlich, daß eine Philosophie, welche einmal angefangen hat, eine principielle Stellung gegen das Wesen des Christenthums einzunehmen, im Laufe ihrer Entwickelung immer weiter sich von den christlichen Wahrheiten entfernen muß. Das gilt nicht weniger von der an diese Philosophie sich anschließenden negativen Kritik, die gewissermaßen allein eben von der Kritik dieser Wahrheiten lebt. Eine solche Kritik entfernt sich immer mehr von derjenigen wahren Kritik, welche jeden Gegenstand das bleiben läßt, was er ist. Es ist ja ein natürliches Gesetz der menschlichen Entwickelung, daß man dort, wo eine Annäherung an die Wahrheit nicht stattfindet, sich immer weiter von derselben entfernt. Strauß bietet in seiner Person den unverkennbaren Beweis dafür, wie trotz alles Scharfsinnes der historische Blick sich trübt und der religiöse Sinn sich abschwächt, und doch sind es gerade diese beiden Vermögen, welche vor allen anderen zur Anwendung kommen müssen auf dem kritischen Gebiet, welches er und seine Genossen betreten haben. Das Christenthum giebt sich aus für eine historische Thatsache und legitimiert sich vor dem denkenden Menschengeist durch die Geschichte und die religiöse Erfahrung.

Wir müssen nun in der Kürze betrachten, wie die einzelnen kritischen Richtungen jede in ihrer Weise dieser Geschichte und dieser Erfahrung Gewalt angethan haben, indem sie ausgehend von einem aus freier Hand konstruierten, wesentlich heidnischen Gottesbegriff und einem dem entsprechenden falschen Weltbegriff die Unmöglichkeit der biblischen Wunder dekretieren.

Die hier in Frage stehende negative Kritik schloß sich, wie dargethan, anfänglich an die deistische Gottes- und Weltanschauung an. Gelingt es nun, die Unhaltbarkeit dieser Anschauung nachzuweisen, dann fällt auch die Stütze der genannten Kritik fort. Gleichzeitig stürzen auch die Grundlagen der rationalistischen Kritik ein, zumal, wie wir vorhin erkannten, der Rationalismus wesentlich auf demselben Grunde steht, wie der Deismus. Wir müssen deswegen zugleich die Voraussetzungen für diese beiden kritischen Richtungen uns genau ansehen.

Vielleicht kann es als überflüssig erscheinen, daß wir auf die rationalistisch-deistische Kritik hier näher eingehen, weil dieselbe erfolgreich von denjenigen kritischen Richtungen bekämpft wird, welche innerhalb der Wissenschaft gewissermaßen deren geschichtlichen Platz eingenommen haben. Allein das ist nur scheinbar der Fall. Wenn man in Betracht zieht, daß diese nachfolgenden Richtungen nicht Bedenken getragen haben, auch in unserer Zeit einige der ursprünglich von der rationalistisch-deistischen Kritik aufgebrachten Argumente wieder hervorzusuchen und sie zu erneuern, so zeigt es sich, daß trotz aller äußerlichen Verschiedenheit ein innerer Zusammenhang zwischen den einander ablösenden Anschauungen besteht. Das tritt namentlich in der Negation des Wunders zu Tage. In dieser Beziehung haben der Deismus und Rationalismus noch immer einen festen Halt an dem allgemeinen Bewußtsein unserer Zeit. Die rationalistisch-deistische Kritik schließt zu allen Zeiten den Protest des natürlichen Menschenverstandes gegen das übernatürliche Wesen des Christenthums in sich. Dieselbe findet deswegen auch in unserer Zeit starken Anhang in der Abneigung der großen Menge gegen die biblischen Wunder.

Die genannte Kritik kann natürlich die principielle Möglichkeit irgendwelchen Wunders nicht leugnen. Das wäre eine allzugroße Inkonsequenz, da dieselbe einmal das Wunder der Schöpfung anerkannt hat. Ueberdies behauptet sie, daß sie keineswegs jede Möglichkeit der übrigen Wunder der Bibel leugnen wolle. Erst die Wirklichkeit der einzelnen Wunder der Heilsgeschichte wird in Zweifel gezogen. Unter den vielen Gründen aber, welche der natürliche Verstand in seinen Reflexionen gegen die Wirklichkeit der Wunder aufstellt, giebt es einige, deren Zweck es ist, schon die Möglichkeit der einzelnen Heilswunder zu verdächtigen. Diese letzteren Gründe, welche auf dem deistischen Gottes- und Weltbegriff ruhen, müssen die Schwäche der anderen verdecken.

Hinsichtlich der Wirklichkeit der heilsgeschichtlichen Wunder wird darauf aufmerksam gemacht, daß dieselbe durch keinen Beweis der Geschichte oder Erfahrung sich feststellen lasse. Weil die Erzählung von solchen Wundern berichtet und dieselben als Wirklichkeit hinstellt, so beruhe dieselbe entweder auf absichtlichem Betrug oder auf Unkenntniß der gesetzlichen Gebundenheit, die überall, sowol auf dem Gebiet der Geschichte als auch der Natur vorzufinden ist. Im Anschluß an die naive Vorstellungsweise der Antike würden bewußt oder unbewußt die mitwirkenden natürlichen Ursachen übergangen; statt dessen nehme man seine Zuflucht zur Annahme eines unmittelbaren gött-

lichen Eingreifens. Eines derartigen Eingreifens bedürfe die Menschheit indessen keineswegs, um das Ziel ihres Daseins zu erreichen. Sie bedürfe höchstens einer „moralischen Verbesserung", diese aber könne sie selbst bewerkstelligen.

Ein unmittelbares göttliches Eingreifen sei indessen nicht nur nicht zu finden innerhalb des religiösen Lebens oder irgendwo außer uns in der Welt, sondern es sei auch ganz undenkbar für den, welcher einen richtigen Gottes- und Weltbegriff besitzt. Denn Gott sei, wie bereits zu seiner Zeit Epikur von den Göttern seines Volkes gesagt habe, in einer Weise über die Welt erhaben, daß ein Eingreifen seinerseits in den Gang derselben durchaus nicht in Betracht kommen könne. In seinem Verhältniß zur Welt gleiche er einem Meister, der ein für alle Mal sein Werk so vollkommen geschaffen habe, daß dasselbe zu seinem Fortbestand niemals einer Nachhülfe oder Verbesserung bedürfe. Eine solche Nachhülfe und Verbesserung der Welt durch göttliche Wunder streite nicht nur gegen die göttliche Würde des Allmächtigen als des Schöpfers, sondern auch gegen seine Unveränderlichkeit, weil er sonst offenbar seinen in der Welt realisierten Weltplan geändert haben müsse. Ein für alle Mal habe er in die Welt unveränderliche Gesetze niedergelegt, nach welchen ihre ganze Entwickelung verlaufe, und er wäre nicht der, welcher er ist, der mit sich selbst Identische, wenn er durch wunderbares Eingreifen in den Weltzusammenhang, jene Gesetze beeinträchtigen oder aufheben und damit den erwähnten Weltzusammenhang zerstören wolle.[1]

Zur Widerlegung dieser fast in jeglicher Beziehung falschen Anschauungen beschränken wir uns auf einige kurze Andeutungen, welche indessen wol ausreichend sein werden, um die Haltlosigkeit der allgemeinen Voraussetzungen der rationalistisch-deistischen Kritik zu erweisen. Wir bemerken also zunächst, daß nahezu jegliches religiöse Bewußtsein einen entschiedenen Protest enthält gegen die unrichtige Annahme, daß das Göttliche nicht unmittelbar wirksam sei in der Welt. Ueberall auf dem Gebiet der Volksreligionen hat man ein Bewußtsein gehabt von einem unmittelbaren göttlichen Eingreifen in den Gang der Weltereignisse und in das Geschick des einzelnen Menschen. Hat

1) Die obige kurze Zusammenfassung der rationalistisch-deistischen Anschauungsweise will lediglich als eine Wiedergabe dessen gelten, was in der Geschichte der Theologie für jene Anschauungsweise in der in Betracht kommenden Richtung als typisch gilt. In Wirklichkeit läßt sich nicht Alles von jedem derjenigen Männer aussagen, die man als Repräsentanten des Deismus und Rationalismus hinzustellen pflegt. Vgl. Lechler, a. a. O., S. 459.

nicht die Ueberzeugung von einem solchen Eingreifen das Gebet zum vornehmsten Kultusakt in den Religionen aller Völker gemacht, um nicht zu reden von den unzähligen anderen Zügen des religiösen Lebens, die ein ähnliches Zeugniß ablegen? Auf dem Gebiet des Heidenthums mag es freilich oftmals bei dem ersten Blick unerklärlich erscheinen, daß solche Vorstellungen dort neben den Begriffen, welche diese oder jene Volksreligion sich über das Göttliche gebildet hatte, gedeihen konnte.[1] In jedem Fall liegt damit eine Thatsache vor, welche deutlich genug zeigt, daß die Menschheit, sofern sie religiös ist, sich nicht frei machen kann von der Vorstellung einer Vorsehungswirksamkeit Gottes.

Zu einer wirklichen auf Erfahrung gegründeten Gewißheit wird diese allgemeine Vorstellung aber erst dadurch, daß der den Heiden „unbekannte Gott" geoffenbart wird durch den Sohn. Gleich wie dieser vermöge seiner eigenen Erfahrung bezeugen kann: „Mein Vater wirket bisher",[2] so ist durch ihn jedem Christen die Möglichkeit dieser Erfahrung erschlossen. Jeder Christ weiß aus eigener Erfahrung, daß er allein durch die freie, heilswirkende Wirksamkeit des liebreichen Gottes zu demjenigen geworden ist, was er als Christ ist. „Gott ist es, der in Euch wirket beides das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen", konnte Paulus, auf Erfahrung gestützt, den Philippern versichern.[3] Den Vertretern des deistischen Epikuräismus konnte derselbe Apostel bezeugen, Gott sei „nicht ferne von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir".[4] Auch in denjenigen seiner Schriften, welche selbst durch die am weitesten gehende negative Kritik als echt anerkannt werden mußten, hat er unumstößliche Zeugnisse von einem unmittelbaren göttlichen Eingreifen durch Wunder hinterlassen.[5] Ueber diese und andere geschichtlichen

---

1) Was hierin bei dem ersten Blick als unerklärlich erscheinen kann, wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß der Heide in den Erscheinungen der endlichen Welt, die er anbetet, den „unbekannten Gott" verehrt. Nicht einmal dem in religiöser Beziehung am tiefsten stehenden Heiden läßt Gott sich unbezeugt. Vgl. v. Strauß und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft S. 17 f.

2) Joh. 5, 17. 3) Philipp. 2, 13. 4) Apg. 17, 27 f.

5) Das unvergleichlich wichtigste aller hierhergehörigen Zeugnisse ist ohne Frage dasjenige, welches Paulus von der Auferstehung Jesu ablegt. Im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefs wird die Auferstehung Jesu in einer Weise dargestellt, welche allen Visionshypothesen und allen sogenannten natürlichen Erklärungen des Rationalismus, wie z. B. der Annahme der Erweckung vom Scheintod widerspricht. Außer vielen Anderen hat auch Paulus selbst nach seiner Aussage wirklich den Auferstandenen geschaut, denselben, dessen Tod auch Tacitus bezeugt. Pauli eigene Bekehrung, die selbst ein Wunder ist, ist u. a. ein Beweis für das Wunder der Auferstehung Christi. Vgl. Gal. 1.

Beweise für die Wirklichkeit des Wunders im ersten christlichen Zeitalter hinwegzukommen, ist nur gelungen mit Hülfe eigenmächtiger Konstruktionen, die der Geschichte Gewalt anthun.[1]

Vermöge seiner thätigen Gegenwart in der Welt übt Gott Fürsorge für alles Geschaffene. Durch diese Wirksamkeit offenbart Gott sich nicht allein als der freie Herr der Natur und der Weltgeschichte, sondern vornehmlich auch als derjenige, welcher eine Geschichte des Heils in dem Leben der Menschheit wie des Einzelnen wirkt. Erst in dem Maße als das eigene Leben zum Schauplatz einer persönlichen Heilsgeschichte geworden ist, gewinnt der Einzelne die volle Gewißheit dieser thätigen Gegenwart Gottes in der Welt. Er hat dadurch neben seiner natürlichen Erfahrung auch eine geistliche Erfahrung gewonnen, die ihn in den Stand setzt, über geistliche Dinge zu urtheilen oder, wie geschrieben steht: „geistliche Sachen geistlich zu richten".[2] Er wird damit erst zeugnißfähig auf demjenigen Gebiet, auf welchem die negative Kritik sich bewegt, vorausgesetzt, daß er gleichzeitig diejenige allgemein menschliche Einsicht besitzt, deren es für das Verständniß der vorkommenden wissenschaftlichen Fragen bedarf. Auf dem praktischen Wege, auf dem er einherging, hat er auch die Kenntniß der Voraussetzungen der Kritik erlangt. Er erkennt, daß diese Kritik von ihrem Standpunkt aus den christlichen Realitäten widersprechen muß und zwar eben deswegen, weil sie nicht diejenige Erfahrung gemacht hat, die ihm zu Theil geworden ist. Es ergiebt sich, daß praktische Gründe hinter den theoretischen Widersprüchen der Kritik liegen und dieselben aufrecht erhalten.

Weil die rationalistisch-deistische Kritik von einem Recht der natürlichen Vernunft, in geistlichen Dingen zu urtheilen, von einer natürlichen Religion als dem Maßstab aller Religion u. s. w. redet, so liegt hierin für den Christen der Beweis, daß man auf diesem kritischen Standpunkt das Wesen der Sünde nicht erkannt hat, welche, so lange sie die herrschende Macht im Menschen ist — und nach der christlichen Erfahrung ist die Sünde im Menschen die herrschende Macht solange als derselbe auf dem Standpunkt des rein natürlichen Lebens steht — ihm die Augen verblendet, so daß er für geistliche Dinge keinen offenen Blick hat und deswegen, wenn der Selbsterhaltungstrieb gegenüber der richtenden Macht des Christenthums ihn zu einer Selbst-

1) Sogar die ersten Widersacher des Christenthums haben die Thatsächlichkeit der genannten Wunder bezeugt.
2) 1 Kor. 2, 13.

vertheidigung gegen das Christenthum aufruft, eine Verkennung und eine Karrikierung des letzteren unvermeidlich ist. Der Christ gesteht mit dem Apostel: „Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes; es ist ihm eine Thorheit, und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein“.[1] Ein rein natürlicher Wahrheitssinn, und wäre er so aufrichtig und geübt, wie er sich auf dem Standpunkt des rein natürlichen Lebens nur denken läßt, reicht zur Erfassung dessen, um welches es sich hier handelt, nicht aus. Nicht einmal eine moralische Verbesserung der Art, wie der Rationalismus sie im Sinne hat, ist hier ausreichend. Es bedarf hier jener gänzlichen religiös-sittlichen Erneuerung, welche der Christ in der Bekehrung und Wiedergeburt erlangt. Erst dadurch tritt diejenige geistliche Verwandtschaft mit dem Göttlichen ein, welche einen wahren Gottesbegriff und damit auch einen wahren Weltbegriff ermöglicht.

Der Christ hat eine auf Erfahrung gegründete Gewißheit gewonnen von dem wirklichen Wesen des Gottes der Offenbarung, und daraus ergiebt sich wiederum die Erkenntniß, daß der hiermit in Widerspruch stehende deistische Gottesbegriff nicht der wahre ist. Nach dieser Erfahrung ist Gott freilich unendlich erhaben über die Welt, aber gleichzeitig auch wirkend in derselben gegenwärtig.[2] Erst durch diese seine Wirksamkeit hat er dem Christen sein Wesen völlig enthüllt, d. h. er hat sich in vollkommener Weise offenbart. Die gegebene Form des Hervortretens dieser Offenbarung hat wunderbaren Charakter. Der Christ weiß, daß dasjenige, welches ihn zum Christen macht, durch andere Faktoren hervorgerufen ist als durch diejenigen, welche er auf dem Gebiet des natürlichen Lebens wirken sieht. Dadurch wird ihm sein neues Leben gewiß als die Folge eines Wunders. Die Wirklichkeit des Heilswunders ist ihm damit gegeben und gleichzeitig natürlich auch die Möglichkeit desselben.[3]

Das persönliche Heilswunder des einzelnen Christenlebens aber weist hin auf objektive Heilswunder und damit namentlich auch auf

---

1) 1 Kor. 2, 14.

2) Der Christ hat in Gott eine wirkende Ursache kennen gelernt, welche weder in ihm selbst oder außer ihm in der endlichen Welt liegen kann, welche deswegen über alles Endliche erhaben sein muß. Ja, er hat von ihm eine unmittelbare Vorstellung als von einer absoluten Persönlichkeit, welche gleichzeitig transscendent gegenüber der Welt und immanent in derselben ist.

3) „Was einmal wirklich war, muß immer möglich sein, und es wird aus seiner bloßen Möglichkeit jederzeit wieder in die Wirklichkeit übergehen, wenn dieselben Bedingungen eintreten, die seine erste Verwirklichung herbeiführten“. v. Strauß und Torney, a. a. O., S. 5.

Christus, den Wunderbaren, als auf die nothwendige Voraussetzung desselben.[1] Christus wird damit gewiß als der Mittelpunkt alles Wunders. Namentlich seine übernatürliche Geburt und seine Auferstehung, welche die Kritik mit einer gewissen Vorliebe zu bestreiten pflegt, stellen sich dar als nothwendige Momente der Gewißheit über Christus. Christus wäre nicht derjenige, welcher er für den Christen ist, wenn nicht seine übernatürliche Geburt und seine Auferstehung Wirklichkeit wären. Ohne die Annahme des Wunders der übernatürlichen Geburt und der Auferstehung ist es übrigens nicht möglich, die äußere geschichtliche Erscheinung des Christenthums zu erklären. Allein die Gewißheit des Christen über dieselben ruht nicht auf diesen geschichtlichen Gründen. Ebenso wenig stützt er die übrigen Wunder der Heilsgeschichte auf solche Gründe. Sie haben für ihn eine unmittelbare Bedeutung und Gewißheit in demselben Maße wie sie in Beziehung stehen zu Christus, welcher mit Gewißheit als Erlöser erkannt ist. Diejenigen Wunder, welche nicht vermöge dieses unmittelbaren Zusammenhangs als gewiß anerkannt werden, werden getragen durch die Gewißheit über die Schrift, die durch ihr heilswirkendes Vermögen sich als inspiriertes Wort Gottes erweist. (Mit der Gewißheit der Inspiration ist auch die innere Seite der göttlichen Heilsoffenbarung für den Christen gewiß, denn in der Inspiration besteht eben diese innere Seite der Heilsoffenbarung.) Alle Wunder der Bibel werden in dieser Weise mehr oder weniger gewiß, theils als wesentliche Bestandtheile des Heils, theils als Abbildung des Heils, theils als Legitimation der göttlichen Gesandten, denen die Aufgabe der Heilsverkündigung zu Theil geworden ist.[2]

Durch diese Gewißheit über das Wunder werden viele geschichtliche Probleme gelöst, die von der negativen Kritik nicht genügend erklärt werden können. Es leuchtet ein, nicht nur weswegen die ganze Heilsgeschichte wunderbar ist, sondern auch weswegen sonderlich die entscheidenden Wendepunkte der Geschichte des Reiches Gottes mehr als sonst einen wunderbaren Charakter an sich tragen. Die Bekehrung des Paulus, die ohne die Annahme eines göttlichen Wunders unerklärlich bleiben müßte, das Dasein der Kirche, dieser göttlichen Institution, welche von jeher sich als eine gewaltige Macht in der Welt erwiesen und so mannigfaltige und tiefgreifende sittliche Veränderungen unter

1) Vgl. Frank, a. a. O. II, § 43.
2) Vgl. Luthardt, Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums. 9. Aufl., S. 149.

den Völkern hervorgerufen hat, tritt vermöge der Erfahrungen des Christen von Gott als dem wunderbaren Schöpfer und Herrn der Heilsgeschichte hervor in einem für die negative Kritik unbekannten neuen Licht.

Auch der rationalistisch-deistische Weltbegriff erweist sich für den Christen als unwahr nach dem Zeugniß sowol der Offenbarungsgeschichte als auch seiner eigenen inneren Erfahrung. Gemäß diesen beiden Erkenntnißquellen ist die Welt nicht nur von Gott geschaffen, sondern auch ebenso wie der einzelne Christ persönlich immerfort ein Gegenstand der weisen Fürsorge der göttlichen Vorsehung.[1] Freilich hat Gott unveränderliche Gesetze in die Welt niedergelegt, nach welchen sie sich entwickeln soll. Weil aber die Sünde als ein neuer Faktor in die Welt eingetreten ist, ist die letztere mit ihren Naturgesetzen sich nicht mehr selbst genug, um zu dem vorgesetzten Ziel hin zu gelangen: eine Welt zu werden, welche in ihrer höchsten Erscheinung, dem Menschen, sich frei und selbstbewußt für Gott entscheidet. Es ist deswegen nothwendig, daß Gott nicht lediglich in mittelbarer Weise oder durch seine in der ersten Schöpfung in dieselbe niedergelegten Gesetze in derselben sich bethätigt, sondern auch unmittelbar in dieselbe eingreift.

Dieses sein Eingreifen streitet nicht gegen Gottes Schöpferwürde ebenso wenig wie es gegen seine Unveränderlichkeit oder die von ihm einmal festgesetzte Naturordnung streitet. Dasselbe hat nicht seinen Grund darin, daß Gott als Schöpfer sein Werk so übel ausgeführt hat, so daß er es später erneuern oder verbessern muß, wie man wol eine Maschine repariert, die durch einen Konstruktionsfehler oder dergleichen in Unordnung gerathen ist.[2] Die Sache verhält sich ganz anders. Die Welt ist erschaffen um eine Realität zu sein, die nicht etwa nur den Bedingungen der reinen Nothwendigkeit, sondern auch den Bedingungen der Freiheit untergeordnet ist. Durch den Mißbrauch dieser Freiheit ist die Sünde in die Welt mit hineingekommen. Dieser neue, nicht in Gott seinen Ursprung habende Faktor hat sein

---

1) Von der Gewißheit über die Weltschöpfung läßt sich natürlich nicht sagen, daß sie auf der unmittelbaren Erfahrung beruhe; sie ist das Ergebniß einer Schlußfolgerung. Die Schöpfung ist ein nothwendiges Postulat der Welterklärung, der Christ aber hat in seiner Erfahrung nur ein einziges schaffendes Princip kennen gelernt, nämlich dasselbe, welches die Offenbarungsgeschichte als Schöpfer darthut, welchen er deswegen auch als solchen anerkennen muß.

2) Von dieser falschen Annahme holt Reimarus sein Hauptargument gegen das biblische Wunder her. Vgl. Strauß, Leben Jesu f. d. d. V., S. 148.

unmittelbares Eingreifen in die Welt nothwendig gemacht. Das Wunder bezweckt keineswegs, die ursprüngliche Naturordnung zu verbessern; der innerste Zweck desselben ist vielmehr, wie es die Heilige Schrift und die christliche Erfahrung an die Hand giebt, den durch die Sünde verletzten und gestörten Weltzusammenhang zu heilen und wiederherzustellen und dadurch die Welt der Vollendung entgegenzuführen.

Gottes wunderbares Eingreifen in die erschaffene Welt gehört dem Gebiet der Heilsgeschichte an. Dadurch eben unterscheiden sich die biblischen Wunder von den nach Gutdünken producierten erstaunlichen Handlungen, welche in den Urkunden der heidnischen Religionen und in den apokryphischen Evangelien Wunder genannt werden.[1] Die Wunder der Heilsgeschichte gehen nicht aus einem Gutdünken hervor. Sie sind eingereiht in den ewigen Weltplan Gottes, in welchem auch sein ewiger Heilsrathschluß mit einbegriffen ist.

Dadurch daß die Wunder von Ewigkeit her in den ewigen Weltplan Gottes aufgenommen sind, erleidet derselbe natürlich keine Veränderung, auch geschieht dadurch der Unveränderlichkeit Gottes kein Abbruch.[2] Ebenso wenig wird die ursprüngliche, durch ewige Gesetze festgelegte Naturordnung dadurch aufgehoben. Die Naturgesetze werden nicht verletzt. Durch die Wunder werden lediglich neue Potenzen in die Welt hineingelegt, welche die Natur durchdringen ohne ihren gesetzmäßigen Zusammenhang zu stören. Diese Potenzen, dieses Neue, welches durch die Wunder in die Natur eintritt, steht freilich über der Natur, aber nicht im Widerspruch zu derselben, weswegen es sich allem rein Natürlichen anschließen kann. Bei den sogenannten relativen Wundern nimmt Gott durchaus nur Naturkräfte in seinen Dienst und steigert sie lediglich in einer Weise, welche gewissermaßen ihr Analogon

---

1) Die negative Kritik liebt es, diese ungleichen Arten von Wundern nebeneinander zu stellen, und doch besteht zwischen ihnen ein himmelweiter Unterschied. Die biblischen Wunder sind ein System von Heilsthaten, die größtentheils durch Augenzeugen bekräftigt sind, die anderen hingegen sind mythische Phantasieprodukte. Innerhalb des Heidenthums, wo das Göttliche der Natur nachgebildet wird, gelten die Wunder übrigens keineswegs als das Erzeugniß eigentlicher übernatürlicher Faktoren. Die Berichte über dieselben verrathen auch keineswegs Verwunderung oder Erstaunen. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie. 3. Aufl., S. 50 f.

2) Eher könnte man sagen, der Unveränderlichkeit Gottes geschehe Abbruch, wenn man mit der negativen Kritik annimmt, die Wirksamkeit Gottes in seinem Verhältniß zur Welt sei beendigt, nachdem diese einmal geschaffen sei. In seiner Heilswirksamkeit fährt Gott fort, übereinstimmend mit derselben ewigen Liebe zu wirken, welche dem Dasein der Welt zu Grunde liegt.

hat in der züchtenden und veredelnden Wirksamkeit, welche der Mensch innerhalb der Natur auszuüben vermag. Die absoluten Wunder hingegen treten freilich auf als reine Wirkungen ausschließlich göttlicher Kräfte. Sie sind durchaus neue Schöpfungsakte. Aber auch sie berücksichtigen dennoch das vorhandene wahrhaft Natürliche, indem sie sich an dasselbe anschließen, so wie es sich in Natur und Geschichte vorfindet. Die übernatürliche Geburt Christi, welche ein solches absolutes Wunder ist, tritt ja erst ein „als die Zeit erfüllet war". Nachdem Jesus einmal geboren ist, hat er eine wahrhaft natürliche Entwickelung.

Die göttlichen Wunder widerstreiten also der Naturordnung keineswegs. Sie streiten lediglich gegen die Sünde. Es ist des heiligen und liebreichen Gottes würdig, durch dieselben eine Geschichte des Heils in der Welt einzuleiten, wodurch eben ermöglicht wird, daß das normale Verhältniß in der Welt wieder eintritt. Das kann allein geschehen durch die Ausrottung der Sünde. Die Sünde aber gehört, wie dargethan, dem Naturleben, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, nicht an.

Zu dem Angeführten brauchen wir nichts mehr hinzuzufügen, um die Unhaltbarkeit der rationalistisch-deistischen Kritik zu erweisen. Der Gottes- und Weltbegriff, von welchem dieselbe ausgeht, hat sich als falsch erwiesen, und zwar dadurch, daß derselbe eine Verleugnung und Verkennung der in Erfahrung und Geschichte gegebenen Thatsachen enthält. Diese Thatsachen sind geeignet, die Wirklichkeit und damit auch die Möglichkeit der biblischen Heilswunder, von ihrem Mittelpunkt Christus aus angesehen, darzuthun. Damit wird auch die Bemerkung hinfällig, daß die biblischen Verfasser, insofern sie die Wunder als wirkliche geschichtliche Ereignisse darstellen, des Betrugs oder des Mißverständnisses sich schuldig gemacht hätten.

Während die rationalistisch-deistische Kritik auf einer dualistischen Weltanschauung ruht, nach welcher Gott und die einmal von ihm erschaffene Welt außer aller Gemeinschaft mit einander stehen, gründet sich die pantheistische Kritik auf eine wesentlich monistische Weltanschauung, nach welcher kein wirklicher Unterschied zwischen Gott und Welt besteht.

Es ist schon hervorgehoben worden, daß die höchste Entwickelungsform des abendländischen Pantheismus, wie sie im Hegelianismus vorliegt, für die negative gegen die heiligen Schriften gerichtete Kritik eines Strauß, Baur u. A. die philosophische Grundlage bildet. Des-

wegen haben diese Kritiker in gewissem Sinne sich auf den Boden des Atheismus gestellt. Es durchdringt nämlich den ganzen abendländischen Pantheismus ein besonderer atheistischer Zug, welcher zu einer konsequenteren Ausprägung gelangt bei dem gleichfalls monistischen Erben desselben, dem reinen Materialismus.[1] Wie dem morgenländischen Pantheismus Gott als das All[2] und die Welt nur als eine Seite des Göttlichen gilt, so gilt dem abendländischen Pantheismus die Welt als das All und Gott lediglich als eine Seite derselben. Während die Welt dort lediglich als der Leib Gottes angesehen wird, wird Gott hier lediglich als die Seele der Welt betrachtet.

Innerhalb des Hegelianismus empfängt diese Weltseele unter anderem den Namen: absoluter Geist. Dieser absolute Geist, also Gott, ist erst wirklich vorhanden in dem Maße als er Wirklichkeit gewinnt in den einander ablösenden zeitlichen Erscheinungen. Ebenso wie Gott in Folge dessen an sich nichts ist, so sind auch die einzelnen Erscheinungen an und für sich nicht da. Sie sind lediglich die aufsteigenden und sinkenden Wellen des Weltstromes, durch dessen leises Hervorquellen Gott Dasein gewinnt.[3] In dem Verhältniß, welches also nach der beliebten Konstruktion zwischen Gott und Welt bestehen soll, liegt schon eine Leugnung der Persönlichkeit Gottes ausgedrückt. An sich ist Gott nicht Persönlichkeit, sondern gewinnt erst Persönlichkeit in den endlichen Personen. Es giebt also für Hegel wie für das Heidenthum nur endliche Personen. Die Annahme, daß Gott, der Unendliche, eine Person sei, wird wie bekannt, vom pantheistischen Standpunkt aus als eine Leugnung seiner Unendlichkeit angesehen, zumal das Persönliche als das nothwendige Attribut von etwas Endlichem gefaßt wird.

Wunder sind also nach dem Gesagten, als ein persönliches Eingreifen Gottes in die Welt, für den Pantheismus nicht denkbar. Außer einer Reihe von Gründen, welche der rationalistisch-deistischen Kritik entlehnt werden, führt die pantheistische Kritik gegen die Möglichkeit der Wunder an, daß sie Gott in Widerstreit mit sich selbst bringen

---

1) In dem Stoicismus, welcher sich Gott denkt als ein in steter Bewegung befindliches Feuer, liegt bereits ein materialistisches Moment zu Tage, und wie leicht der Uebergang vom Hegelianismus zum Materialismus und Atheismus wird, zeigt sich namentlich bei Strauß und Feuerbach.

2) Für den Spinozismus z. B., den man zum morgenländischen Pantheismus rechnen muß, gilt Gott, die absolute Substanz, als das Einzige, welches Realität besitzt. Alle übrigen Erscheinungen sind nur modi desselben.

3) Vgl. Hegel, a. a. O. I, S. 48 ff.

müßten, zumal er bei der Ausführung derselben gegen die Naturgesetze handeln müßte, welche indessen für die genannte Kritik nichts anderes sind als er selbst, weil er die geistige Seite der Natur darstelle.[1] Nicht einmal ein Schöpfungswunder gilt als möglich. Gott, welcher lediglich als eine Seite der Welt anzusehen ist, gewinnt ja erst in ihr und durch sie Wirklichkeit.

Man kann nicht leugnen, daß der Pantheismus seine geschichtliche Berechtigung hat von dem Gesichtspunkt aus gesehen, daß derselbe einen Protest enthält gegen die Halbheit und Einseitigkeit der unmittelbar vorhergehenden Gedankenrichtungen. Weil er aber dabei wesentlich auf demselben Grunde stehen bleibt wie diese und verglichen mit ihnen lediglich zu einer entgegengesetzten Einseitigkeit übergeht und auf diesem einseitigen Standpunkt sich selbst der Halbheit schuldig macht, darum hat auch ihn das Verwerfungsurtheil der Geschichte betroffen.[2] Dieses Urtheil ist in verschiedener Gestalt hervorgetreten, je nachdem die urtheilende Macht entweder principiell auf heidnischem Boden stand, wie der Pantheismus selbst oder sich auf die christliche Weltanschauung gründete. Das Erstere gilt von der Kritik des Materialismus, auf welche wir später zurückkommen werden, das Letztere gilt von der in der christlichen Weltanschauung wurzelnden Kritik.

Zunächst gedenken wir einige, der christlichen Weltanschauung entstammende Gründe anzuführen, nach welchen der Gottes- und Weltbegriff des modernen Pantheismus sich als völlig falsch erweist, namentlich auch hinsichtlich der allgemeinen Grundlage, auf welcher er ruht. Weil diese Grundlage bereits durch den Pantheismus der griechischen Philosophie gelegt worden ist, beabsichtigen wir zunächst von denjenigen Gesichtspunkten aus, welche in diesem Fall für uns von Interesse sind, dem letzteren unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Der philosophische Pantheismus der Griechen enthält einen Protest gegen den Polytheismus der griechischen Volksreligion. Dieser Protest begegnet uns bereits bei Xenophanes, dem Stifter der ersten pantheistisch-philosophischen Schule, der eleatischen, welche die einfachste Form des Pantheismus darstellt. Der Stoicismus, der ebenfalls wesentlich auf pantheistischem Boden steht, will sich freilich an die griechische Volksreligion anschließen und vertheidigt sie geradezu, weil aber diese Ver-

1) Vgl. Strauß, Leben Jesu für d. d. V., S. 148.
2) „Seine natürlichen Widersacher hat derselbe vornehmlich in den Verfechtern der praktischen und religiösen Interessen gefunden." Ribbing: Om Panteismen S. 81.

theidigung auf einer allegorischen Deutung der Mythen beruht, geräth derselbe überall in Widerspruch mit der hergebrachten religiösen Vorstellungsweise.[1]

Der Widerstreit des griechischen Pantheismus gegen den Polytheismus ist gleichzeitig ein Widerstreit gegen die Auffassung des Göttlichen als Person.

Theilweise hat das Bedürfniß, das Göttliche als Person zu fassen, den Polytheismus hervorgerufen. Allein die Vielgötterei kam nicht weiter als bis zu endlichen Personen. Die Absolutheit des Göttlichen mußte hinter das Moment der Persönlichkeit zurücktreten. Dennoch ist dem religiösen Bewußtsein das Bedürfniß eigen, das Göttliche als absolut zu fassen. Das Göttliche vermittelt sich dem religiösen Gefühl von vornherein als etwas Absolutes. Seitdem das Heidenthum sich immer mehr vom Urmonotheismus, welcher Gott als absolute Person auffaßte, entfernte und sich immer entschiedener an die Welt hingegeben hatte, zeigt sich das religiöse Verhalten als Abhängigkeitsgefühl von einer Urmacht, einer der Welt einwohnenden absoluten Kraft. Damit ist der pantheistische Standpunkt erreicht. Um dieses Verhältnisses willen kann man sagen, daß der religiöse Pantheismus, der Pantheismus des Gefühls, allen heidnischen Religionen zu Grunde liegt. Allein innerhalb dieses religiösen Pantheismus ist das Göttliche nicht mehr gegeben als etwas Persönliches. Der religiöse Mensch vermag deshalb auf diesem Standpunkt, welchem das Göttliche immer noch als etwas Unpersönliches gilt, nicht stehen zu bleiben. In demselben Maße, wie die Religion eine Realität im Leben wird, erwacht auch das Bedürfniß, das für das Gefühl Gegebene in ein persönliches Gewand zu kleiden. Weil alsdann das Persönliche und das Absolute sich nicht in einem Begriff vereinigen läßt — denn das gelingt dem Heidenthum niemals — muß das Bedürfniß, das Göttliche als absolut zu fassen, zurücktreten vor dem Bedürfniß, dasselbe als persönlich zu fassen. Dadurch öffnet sich der Weg zur Vermannigfaltigung des Göttlichen.

So hatte denn auch die religiöse Phantasie der Griechen eine Mannigfaltigkeit von Göttergestalten geschaffen, als der philosophische Pantheismus auf den Plan trat. Derselbe fand eine wirkliche Ein-

1) Eine ähnliche Stellung nimmt Hegel zu den christlichen Urkunden ein. Vgl. a. a. O. I, 82, wo es anläßlich der Geschichte Jesu heißt: „Es giebt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Ueberwiegende ist, aber gewöhnlich ist ein solcher Mythus eine Allegorie enthaltend, wie die Mythen des Plato".

seitigkeit auf dem Gebiet der Volksreligion vor: von zweien religiös berechtigten Momenten des Gottesbegriffs, der Absolutheit (Einheit) und der Persönlichkeit, hatte der erstere vor dem letzteren zurücktreten müssen. Gegen diese Einseitigkeit wendet sich der griechische philosophische Pantheismus. Indessen macht er sich seinerseits einer anderen Einseitigkeit schuldig, indem er hinsichtlich des Göttlichen die Absolutheit (Einheit) auf Kosten der Persönlichkeit hervorhebt. Er sucht also gewissermaßen philosophisch das Recht des religiösen Pantheismus gegen den Polytheismus zu vertreten. Insofern als er dabei gegen den Polytheismus auftritt, befindet er sich natürlich in seinem vollen Recht, weil er aber gleichzeitig das Persönliche aus dem Gottesbegriff entfernt, vergreift er sich an einem für jede Religion nothwendigen Moment. Er hat etwas entfernt, das unwillkürlich gefordert werden muß, wenn die Religion Realität besitzen soll. Dasjenige, was er an die Stelle setzen will, vermag lediglich eine sogenannte aristokratische Religion zu schaffen, welche in Wirklichkeit noch immer der religiösen Bedeutung entbehrt hat. Der Pantheismus ist übrigens bei seinem Bemühen des religiösen Interesses ganz und gar bar. Nicht das religiöse Bedürfniß ruft diese Erscheinung innerhalb der griechischen Kultur hervor, sondern ein von der Erfahrung losgelöstes abstraktes Denken.[1] Dieses Denken verfügt lediglich über diejenigen Hülfsquellen, die dem religiösen Volksleben, in dessen Boden es wurzelt, angehören.[2] Vor der hergebrachten volksreligiösen Anschauung gelten nun einmal die Götter als endliche persönliche Wesen; man ist außer Stande, sich Persönlichkeit anders als in Verbindung mit der Endlichkeit vorzustellen. Wollte deswegen der griechische philosophische Pantheismus vollen Ernst machen mit seiner, auf dem Wege des Nachdenkens gewonnenen, an und für sich richtigen Erkenntniß der Absolutheit des Göttlichen,[3] dann würde die Konsequenz des Gedankens fordern, daß

1) Vgl. Ribbing, a. a. O., S. 5.

2) „Ein Philosoph kann nicht leicht hinwegkommen über diejenige Religion, in der er erzogen ist, es sei denn über das Unwesentliche derselben." Boström, Foreläsningar i Religionsphilosophia, utg. af Ribbing S. 17.

3) Es muß bemerkt werden, daß der griechische Pantheismus ebenso wenig wie jeder andere Pantheismus zur Auffassung einer wirklichen Absolutheit des Göttlichen zu gelangen vermag. Er kommt nie weiter als bis zu einer „endlichen Unendlichkeit". Die griechische Volksreligion mit ihrer monarchischen Auffassung des Zeus, welcher mehr ist als blos primus inter pares, steht gewissermaßen höher. In diesem volksreligiösen Zug zeigt sich eine schwache Reminiscenz des ursprünglichen relativen Monotheismus des Heidenthums, welcher noch deutlicher erblickt wird in dem altpelasgischen Zeus. Vgl. Nägelsbach, a. a. O., S. 138 f., sowie Zinzow, Ζεὺς πατήρ und θεὸς πατήρ in Luthardt's a. Zeitschrift 1882, Heft III u. IV, S. 189 ff.

er entgegen der allgemein hergebrachten Anschauung über das Göttliche, die Persönlichkeit ausschlösse, weil er sonst mit der hergebrachten Anschauung die Vorstellung theilen müsse, daß die Persönlichkeit immer die Endlichkeit einschließe. Es liegt also ein gewisses theoretisches Recht der negativen Kritik des griechischen Pantheismus vor gerade in dem Mangel der religiösen Anschauung, welche er bekämpft. Indessen ist er zugleich selbst die Folge eines solchen Mangels, eben weil er verkennt, daß alle wirkliche Religion die Auffassung des Göttlichen als etwas Persönlichen voraussetzt.

Der moderne Pantheismus, welcher inmitten christlicher Völker sich entwickelt hat, verräth einen noch weit bedenklicheren religiösen Mangel, weil auch er als entschiedener Gegner der Auffassung des Göttlichen als Person sich erweist. Er tritt als Angreifer auf, nachdem man viele Jahrhunderte hindurch Zeuge gewesen war der vollkommenen Offenbarung Gottes als Person in seinem eingeborenen Sohne. Es liegen geschichtliche Urkunden vor, welche diese Offenbarung bezeugen, und die christliche Erfahrung bekräftigt die Richtigkeit dieser Zeugnisse. Der in Rede stehende Pantheismus leugnet dennoch die dem Heidenthum gänzlich unbekannten, durch Geschichte und Erfahrung bekräftigten Thatsachen. Eine solche Leugnung wird durch die Annahme, daß das Christenthum die absolute Wahrheit in der Form der Vorstellung enthalte, während der Pantheismus dieselbe Wahrheit in der Form des Begriffs darstelle, um nichts gemildert.[1] Das heißt, mit der einen Hand zu geben und mit der anderen zu nehmen und erinnert an die verfehlten Versuche der Antike, sich vermittelst der aristokratischen Religionen zu retten. Die christlich religiösen Wahrheiten finden innerhalb des Begriffs der pantheistischen Philosophie keinen Ausdruck.

Die Auffassung Gottes als einer absoluten Person hat sich übrigens während des christlichen Zeitalters nicht allein auf dem Gebiet des konkreten Lebens, sondern auch in der Wissenschaft und ebenfalls in der Philosophie zur Geltung gebracht. Indem der moderne Pantheismus die absolute Persönlichkeit Gottes leugnet, leugnet er etwas, welches auf den beiden letzteren Gebieten Jahrhunderte hindurch als Wirklichkeit anerkannt worden ist.[2] Es geht nicht länger an, die

1) Vgl. Hegel, a. a. O. I, S. 80 und daneben a. a. O. II, S. 153.

2) Strauß selbst mußte zugeben, daß vor dem Juden Spinoza in der Christenheit Niemand Gottes Persönlichkeit geleugnet hatte. Vgl. Boström, a. a. O., S. 59.

Persönlichkeit Gottes aus dem Grunde zu leugnen, weil Absolutheit und Persönlichkeit unvereinbare Gegensätze seien, denn das trifft nur zu hinsichtlich endlicher Personen, wie die Griechen sich ihre Götter dachten, aber nicht hinsichtlich des absolut persönlichen Gottes, welchen Christus als solchen vollkommen offenbart hat. Daß der Pantheismus nicht im Stande ist, sich eine Person anders als endlich zu denken, ist und bleibt immer sein Hauptbeweis für die Unpersönlichkeit Gottes. Aber wie schwach ist dieser Beweis doch![1] In der Annahme, daß Gott in den endlichen Personen Persönlichkeit gewinnt, kommt es zu Tage, daß der Pantheismus nicht im Stande ist, die vorausgesetzte Unvereinbarkeit zwischen Persönlichkeit und Absolutheit konsequent festzuhalten. Uebrigens läßt sich — wenn man mit dem Pantheismus sich auf einen Standpunkt stellt, wo das abstrakte Denken volle Freiheit zum Konstruieren hat — der Einwand machen, daß der Gottesbegriff des Pantheismus mit der Absolutheit Gottes nicht vollen Ernst macht.[2] Weil Gott angeblich der Persönlichkeit entbehrt, so kann er für den Menschen das höchste Denkbare nicht sein. Der Mensch ist nicht im Stande, durch sein Denken etwas Höheres als eine von der den endlichen Personen anhaftenden Endlichkeit befreite Persönlichkeit zu konstruieren. Bei dieser Konstruktion hat das Denken der höchsten endlichen Wirklichkeit, welche der Mensch kennt, die näheren Bestimmungen entliehen und zugleich diese Wirklichkeit von aller Begränzung befreit.

Weiter ist zu bemerken, daß der Gottes- und Weltbegriff des Pantheismus nicht ausreicht als Erklärungsgrund derjenigen Wirklichkeiten, die daraus erklärt werden sollen. Woher kommt die Welt selbst mit ihrer thatsächlich zweckmäßigen Anlage? Woher stammt das religiöse Bewußtsein mit seiner überall hervortretenden Tendenz, Gott als Person zu fassen? Woher stammt das Gewissen mit seiner unmittelbaren Erkenntniß der allgemeinen Forderungen eines absoluten Willens gegenüber unseren einzelnen Handlungen? Ohne innere Selbstwidersprüche vermag der Pantheismus diese und ähnliche Fragen nicht zu beantworten. Die Welt z. B. ist ja nach den Sätzen des Hegelianismus gleichzeitig Gottes unmittelbares Produkt und sein nothwendiger Zweck. Die Sache wird nicht gebessert durch die Annahme eines ewigen

1) Vgl. Frank's gründliche Widerlegung des Pantheismus a. a. O. I, S. 393—432.

2) Das Absolute ist auch für Hegel in gewissem Sinne endlich. Es steht freilich ewig „auf dem Sprunge" unendlich zu werden, gelangt aber nie dahin. Vgl. Ribbing, a. a. O., S. 80.

Werdens der Welt, denn dadurch macht man sich lediglich eines neuen Selbstwiderspruchs schuldig. Es liegt im Begriff des Werdens, daß es nicht ewig sein kann. Ein ewiges Werden ist kein Werden mehr.[1] Ebenfalls macht man sich eines Widerspruchs schuldig, wenn man die Zweckmäßigkeit der Welt aus einer unbewußten Weisheit erklären will, denn eine unbewußte Weisheit ist, wie man bemerkt hat, eine contradictio in adjecto.

Der christliche Gottes- und Weltbegriff hingegen, so wie er auf der Geschichte der Offenbarung und der christlichen Erfahrung in lebendiger Wechselwirkung ruht, ist inhaltsreich genug, um der Grund für eine widerspruchslose Erklärung aller wichtigsten Fragen des Menschengeistes zu sein. Nach der christlichen Anschauung ist Gott, wie vorhin dargelegt, freilich immanent mit der Welt. Seine Gegenwart in der Welt ist aber die Gegenwart einer persönlichen Wirksamkeit, nicht, wie der Pantheismus annimmt, eine Gegenwart des rein unpersönlichen Seins. Durch seine Wirksamkeit in der Welt legitimiert er sich als gleichzeitig über dieselbe erhaben. Er ist keineswegs Eins mit den Naturgesetzen, so daß sein wunderbares Eingreifen in den Weltzusammenhang dadurch zur Unmöglichkeit würde, daß er durch eine solche Wirksamkeit sich selbst widerstreiten oder gegen seine eigene Natur handeln müßte. Das Wunder ist das Produkt seiner unmittelbaren, freien persönlichen Wirksamkeit, durch welche er übrigens, wie schon vorher gesagt, keineswegs die Naturgesetze aufhebt. Das Hauptargument des Pantheismus gegen die Möglichkeit des Wunders, daß Gott, der Absolute, nicht Persönlichkeit sei, wird völlig aufgehoben durch die christliche Erfahrung von ihm als Persönlichkeit. Daß Gott eine absolute, über die Welt erhabene Persönlichkeit sei, hat der Christ auf dem ganzen Wege seiner Entwickelung bis zum gegenwärtigen Stande erfahren. Die Persönlichkeit Gottes ist für ihn die gewisseste Sache von der Welt. Diese Gewißheit giebt seinem gesammten Geistesleben seine Richtung und die Erfahrung, welche derselben zu Grunde liegt, ist von solcher Fülle und solchem Umfang, daß sie fast seine ganze übrige christliche Erfahrung erfüllt. Indessen entscheidet er keineswegs die Frage über die Möglichkeit des Wunders durch eine Anzahl von Schlüssen, welche von seinem Begriff von Gott als Person ausgehen, sondern wie jüngst hervorgehoben ist, durch seine Erfahrung, daß es in Wirklichkeit Wunder giebt.

---

1) Vgl. Fr. Harms, a. a. O., S. 457.

Es dürfte schon aus demjenigen, was eben über den Pantheismus im Allgemeinen und besonders über den Hegel'schen Pantheismus angeführt ist, hervorgehen, daß demselben nicht sehr zu trauen ist. Eine Philosophie, welche sich von aller Erfahrung loslöst, befindet sich auf bedenklichen Abwegen und dürfte am wenigsten in unserer Zeit, wo man mit Recht auf Geschichte und Erfahrung so viel Gewicht legt, zur Grundlage von Angriffen auf die heilige Schrift gemacht werden. Der Uebergang zu dem sogenannten reinen Denken, wovon die Hegelianer so viel Aufhebens machen, enthält in seinem „dialektischen Proceß" vor allen Dingen eine Verkennung und Nichtberücksichtigung des Inhalts des unmittelbaren religiösen Bewußtseins. Um deswillen trifft die hiervon ausgehende Kritik mit ihren Widersprüchen gegen die Schrift niemals völlig die innere Wirklichkeit, gegen welche sie sich richtet oder, genauer ausgedrückt, die specifisch christliche Realität, welcher der Christ in derselben besitzt.

Wir haben früher gezeigt, daß der Hegel'sche Pantheismus principiell einen Standpunkt einnimmt, bei welchem der Materialismus und Atheismus vor der Thür steht.[1] Der atheistische Zug findet einen guten Boden, denn der genannte Pantheismus mündet zuletzt in reinen Materialismus. Der Materialismus ist völlig atheistisch in seinen Grundsätzen, wenn auch faktisch seine Vertreter nicht immer entschiedene Atheisten sind.[2]

Gegen diejenige negative Kritik, welche ihre Voraussetzungen aus dem Anschauungskreis des Materialismus und Atheismus wählt, brauchen wir nach dem zuvor gegen die rationalistisch deistische und pantheistische Kritik Gesagten nicht viel zu bemerken. Das ist auch um so weniger nöthig als die Vertreter dieses Standpunkts von ganz anderen Interessen in Anspruch genommen sind, als daß sie der Schrift eine besondere direkte Aufmerksamkeit zuwenden sollten. Doch können wir die genannten Anschauungen nicht gänzlich außer Betracht lassen, weil sie principiell neue Einwürfe auch gegen die Urkunden der geoffenbarten Religionen enthalten.

Auch der Materialismus und Atheismus sind Produkte aus rein

---

1) „In Hegel's Naturphilosophie ist der Anthropologismus der Sache nach enthalten, den später L. Feuerbach aus ihr abstrahirt hat, und aus dem der Materialismus und Sensualismus der Gegenwart entstanden ist." Fr. Harms, a. a. O., S. 436.

2) Im vollen Gegensatz gegen Spinoza's akosmistischen Pantheismus ist der Materialismus atheistischer Pankosmismus. Vgl. O. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I, 2. Aufl. S. 206.

theoretischen Konstruktionen, welche die Erfahrung und die Geschichte entschieden gegen sich haben. Der Materialismus beabsichtigt zwar, sich auf die Erfahrung zu stützen, allein er zieht dabei nur die sinnliche Erfahrung in Betracht und leugnet alle geistige Erfahrung. Weil die geistigen Wirklichkeiten unter der Brille, mit welcher er seine Gegenstände zu betrachten pflegt, nicht zum Vorschein kommen, so leugnet er sie einfach. Man giebt vor, nur die Materie und ihre Kräfte zu kennen. Dadurch wird denn auch die geistige Seite der Welt, welche der Pantheismus noch hat stehen lassen, aus der Sphäre der Wirklichkeit eliminiert. Alles in der Geschichte und Erfahrung, welches sich nicht in diejenigen Kategorien des Raums, in welchen der Materialismus seine Gegenstände unterzubringen pflegt, einordnen läßt, wird von ihm beseitigt.

Die Einzelerscheinungen des Daseins sucht er durch die der Materie einwohnenden mechanischen und chemischen Kräfte zu erklären. Allein in Folge dessen gelingt es ihm nicht einmal, die geistigen Realitäten des natürlichen Lebens, so wie dieselben sich der geistigen Erfahrung vermitteln, zu erklären, geschweige denn die übernatürlichen Realitäten, so wie dieselben in der Offenbarungsgeschichte und der christlichen Erfahrung gegeben sind. Statt dessen deutelt er sie hinweg oder leugnet er sie. Damit aber macht er sich der Inkonsequenz und des Selbstwiderspruchs schuldig. Wenn er z. B. dasjenige, welches den Menschen zum Menschen macht im Unterschied vom Thier, leugnet, so bedenkt er nicht, daß, wenn es ihm wirklich zu beweisen gelänge, was er in dieser Beziehung zu beweisen meint, er eben damit hervorgehoben hat, daß der Mensch mehr ist als ein Thier. Wenn der Mensch durch Beweise erhärten will, daß er lediglich ein Thier sei, so hat er eben dadurch bewiesen, daß er mehr ist als ein Thier, denn ein Thier vermag keinen Beweis zu führen.

Der Materialismus verwickelt sich ebenfalls, wenn er das Dasein des Göttlichen leugnet, in Widersprüche, aus denen er sich niemals zu befreien vermag. Aller Materialismus ist mehr oder weniger inkonsequent, denn der Mensch vermag nicht einmal auf theoretischem Gebiet sich von dem Absoluten frei zu machen. Er bedarf desselben bei und für die Welterklärung im Allgemeinen und im Besonderen auch, um einen Grund zu haben für jene Zwecklichkeit, welche überall in der Welt sich kundthut.

Noch mehr zeigt es sich auf praktischem Gebiet, daß der Mensch an dem Göttlichen nicht vorbeikommen kann. Gott ist eine Macht,

welche bei der Schöpfung ihr Siegel so tief in das Menschenherz eingedrückt hat, daß kein Volk und nicht einmal ein einzelnes Individuum es vermeiden kann, eine Empfindung von ihm zu haben, wie sehr auch der zu ihm hinleitende Zug entstellt werden mag. Wo man theoretisch vor ihm flieht, muß man ihn praktisch in allen Fällen wieder suchen. Der Buddhismus z. B., welcher theoretisch das Göttliche leugnet, bringt nichts desto weniger dem Buddha selbst göttliche Verehrung dar.[1]

Indessen brauchen wir uns nicht länger bei dergleichen Einwendungen gegen den Materialismus und Atheismus aufzuhalten. Es ist wenig damit gewonnen. Wenn es auch gelingen mag, die Unhaltbarkeit dieser und aller ähnlichen Gedankenrichtungen, welche das übernatürliche Wesen des Christenthums bekämpfen, nachzuweisen, so folgt daraus noch nicht, daß man mit Recht ein übernatürliches Wesen für das Christenthum annehme. Das ergiebt sich erst mit voller Gewißheit aus einer positiven Darlegung desselben, welche sich auf die Geschichte und die Erfahrung stützt.

Durch die unmittelbar vorhergehende Darstellung haben wir es versucht, zu allgemeinen negativen und positiven Resultaten über eine Anzahl von principiellen Fragen zu gelangen, von welchen es klar ist, daß sie historisch in untrennbarem Zusammenhang stehen mit den verschiedenen Auffassungen über die Urkunden des Alten und Neuen Bundes. Dabei hat es sich ergeben, daß die principiellen Voraussetzungen der negativen Kritik, nach welchen diese Urkunden wesentlich oder zum größeren oder geringeren Theil unhistorisch sein sollen, nicht

---

1) „Die Religion als unmittelbares Gottesbewußtsein macht sich geltend als eine subjektiv psychologische und objektiv ethnologische und geschichtliche Thatsache, die nicht wegzuleugnen, sondern zu erklären ist“: Gloatz, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte S. 93. Der Atheismus ist lediglich ein leeres Produkt des konstruierenden Denkens. Historisch erweist er sich als die Folge einer Uebersättigung innerhalb des Kulturlebens, nicht aber als die Folge mangelnder Kultur. Schon bei Homer findet sich eine Vorstellung davon, daß jeder Mensch nach Gott „hungert“: „Πάντες θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι“. Odyss. III, 48. Cicero äußert sich in derselben Sache: „In omnium animis deorum notionem impressit ipsa natura; quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum“. Natura deorum I, 16. Dasselbe bezeugt, wie wir schon vorhin nachwiesen, die moderne Religionswissenschaft. Vgl. Gloatz, a. a. O., S. 96 ff., wo über das hierhin Gehörige eine historische Uebersicht gegeben wird.

einmal die Probe einer kritischen Untersuchung bestehen, welche mit Hülfe derselben allgemein menschlichen Mittel, deren die genannte Kritik sich selbst bedient, vorgenommen wird.

Wir haben indessen nicht allein das negative Ergebniß gewonnen, daß die genannten Urkunden durch die angeführten allgemeinen Voraussetzungen nicht der Ungeschichtlichkeit überführt werden können, sondern sind auch, gestützt auf die christliche Erfahrung, zu dem positiven Ergebniß gelangt, daß dieselben nach ihrer allgemeinen heilsgeschichtlichen Grundlage sich selbst als wirkliche Geschichte erweisen — das gilt natürlich zunächst von der neutestamentlichen Heilsgeschichte, aber auch von der alttestamentlichen, sofern dieselbe eine nothwendige Vorbereitung der ersteren ist.[1]

Die hier in Frage stehende positive Gewißheit, sofern sie eine auf eigener innerer Erfahrung ruhende Gewißheit ist, ist specifisch christlicher Natur und hat deswegen innerhalb der übrigen Religionen kein reales Gegenbild.[2] Aber vermöge dieser Gewißheit, welche vorzugsweise praktischer Natur ist, werden keineswegs alle Einwände der negativen Kritik aus dem Wege geräumt. Mit derselben wird lediglich eine allgemeine Grundlage gewonnen — für den einzelnen Christen in praktischer Beziehung völlig ausreichend gegen alle Einwände, die sich gegen die fundamentalen christlichen Wahrheiten richten — auf Grund welcher es, wissenschaftlich angesehen, nothwendig wird, gegen alle einzelnen Einwendungen der Kritik vorzugehen, wenn anders das Recht der christlichen Anschauung in allen Punkten zur Geltung gebracht werden soll. Die durch innere Erfahrung gewonnene Gewißheit schließt die heilsgeschichtlichen Thatsachen als solche in sich ein, aber nicht die durch zeitgeschichtliche Verhältnisse hervorgerufenen Formen, welche die urkundlichen Berichte über diese Thatsachen an-

---

1) Das Alte und das Neue Testament stehen nicht in einem zufälligen und lediglich äußerlichen Verhältniß zu einander. Beide machen zusammen ein Ganzes aus, die Abspiegelung eines einheitlichen Organismus, in welchem die Einheit von Anfang bis zu Ende sich geltend macht. Denn es ist eine und dieselbe Offenbarungsgeschichte, die dort nach ihrer Vorbereitung und schließlichen Vollendung zur Darstellung kommt. In Veteri Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet (Augustinus). In dem Neuen Testament treten die Schattenbilder des Alten als Wirklichkeiten, die Typen als Antitypen, die Weissagungen als Erfüllung auf.

2) Die specifisch christliche Gewißheit ist freilich in formaler Hinsicht jeder anderen Gewißheit gleich, in materieller Hinsicht aber unterscheidet sie sich von derselben, weil sie eben auf einer besonderen sittlich religiösen Erfahrung ruht, welche allein innerhalb des Christenthums als der Religion des wirklichen theils gewonnen werden kann. Vgl. Frank, a. a. O. I, §§ 13—17.

genommen haben. Man kann z. B. aus inneren Gründen der Auferstehung Christi als einer Thatsache gewiß sein, ohne darum die Gewißheit zu besitzen, daß alle Einzelheiten des evangelischen Berichts über dieselbe durchaus historischer Natur seien. Abstrakt betrachtet wäre es ja möglich, daß mythische oder absichtlich erdichtete Züge in die Darstellung dieser an und für sich wahren Thatsache eingedrungen wären.

Wenn man eine Verbalinspiration oder eine alle selbständige menschliche Wirksamkeit ausschließende Thätigkeit des heiligen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schriften annimmt, so hat man sich freilich, wenn anders diese Annahme sich ausreichend begründen läßt, völlig geschützt gegen alle die Geschichtlichkeit der Bibel anfechtenden Einwendungen. Eine solche Inspirationstheorie kann ein Mensch auch freilich „in gutem Glauben" annehmen; immerhin aber ruht sie nicht auf der Erfahrung des einzelnen Christen ebenso wenig, wie sie eine wissenschaftliche Prüfung auszuhalten vermag.[1]

Der einzelne Christ als solcher ist vermöge eigener Erfahrung lediglich zunächst dessen gewiß, daß die biblischen Heilswahrheiten, welche für seine religiöse Entwickelung Bedeutung gehabt haben, vom Geiste Gottes eingegeben sind. Vermöge der Theilnahme an der Gewißheit der Kirche, welche als ein geistiger Lebensstrom in mehr oder weniger reicher Fülle zu allen Zeiten jedem einzelnen Mitglied der Kirche zufließt, erstreckt sich freilich die innere Gewißheit des Einzelnen in vorliegender Hinsicht auf eine Erfassung aller Heilswahrheiten der Schrift. Indessen darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, daß die für die einzelnen Christen und die Kirche faktisch vorhandene Gewißheit über die Schrift als über ein inspiriertes Wort Gottes für beide in einem Zustand der Entwickelung sich befindet.

Die heilige Schrift ist eine Religionsurkunde, welche, da sie zunächst der Kirche gegeben ist, für letztere zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen ausreicht. Dieselbe ist das vornehmste Mittel, dessen der Herr der Kirche sich bedient, um durch seinen Geist immerfort die Kirche zu einer immer tieferen Aneignung der Heilswahrheiten anzuleiten. Unter solcher Leitung macht die Kirche mit Hülfe der Schrift stets neue Eroberungen auf dem reichen Felde dieser Wahrheiten, die Schrift hat der Kirche, entsprechend deren eigenthümlichen

---

1) Man hat im Allgemeinen auch innerhalb der positiven Theologie seit langer Zeit die Annahme einer Verbalinspiration der Schrift fallen gelassen.

Bedarf, zu jeder Zeit etwas Besonderes zu sagen. Dabei fällt namentlich auf diejenigen Schriftstellen, welche im gegebenen Fall die vornehmste Bedeutung haben, neues Licht. — Wir erinnern uns, wie solches z. B. mit dem Römer- und Galaterbrief um die Reformationszeit der Fall war. — Dadurch wird zunächst die Gewißheit des göttlichen Charakters solcher Schrifttheile vermehrt. Sie werden gewiß als das vornehmste Mittel, dessen der Geist sich bedient hat, um zu dem erreichten, vermehrten Maße christlicher Wahrheiten hinzuleiten. Während aber die Gewißheit bezüglich einiger besonderer Theile der Schrift in solcher Weise in den Vordergrund tritt, folgt daraus auch ein vermehrtes Maß von Gewißheit hinsichtlich der Schrift als Ganzes eben wegen des organischen Zusammenhangs, welcher zwischen dem Ganzen und allen seinen Theilen besteht.

Die Kirche erkennt, daß der Heilsinhalt der Schrift dem Inhalt ihres eigenen Heilsbewußtseins entspricht. Es ist ihr unmöglich, demselben ihr Ja und Amen vorzuenthalten. Das Vermögen desselben, als ein Mittel in Gottes Hand Heil zu wirken, muß sie nothwendig auf göttlichen Ursprung zurückführen. Da sie den göttlichen Geist kennen gelernt hat als das heilsschaffende Princip, erblickt sie den Urquell der Schrift sofern sie Wort Gottes ist in dem heiligen Geiste. Von Christo, welcher im Mittelpunkt der Glaubensgewißheit steht, besitzt sie überdies in der Schrift eine Verheißung, daß der Geist als der Geist der Wahrheit sie in alle Wahrheit leiten solle. In der Schrift erkennt sie den besonderen Ausdruck für die Verwirklichung dieser Verheißung, weswegen sie in derselben in specifischen Sinne ein Wort Gottes erblickt, ein urkundliches, für alle sittlichen und religiösen Verhältnisse normatives Wort Gottes. Diejenigen Mängel, welche jedem abgeleiteten Gotteswort anhaften, findet sie hier nicht vor. Ihre Gewißheit, daß die Schrift ein unfehlbares göttliches Wort ist, ruht auf einer Erfahrung, welche sich durch ihre ganze Entwickelungsgeschichte hindurch erstreckt und deswegen im Zusammenhang steht mit derjenigen Erfahrung, auf Grund welcher die Kirche von Anfang an dem Schriftwort eine für alle Zeiten normative Bedeutung zuerkannt hat.

Die auf Erfahrung gegründete Gewißheit über die Schrift als über ein unfehlbares Wort Gottes, von welcher wir soeben geredet haben, erstreckt sich lediglich auf ihre Heilswahrheiten. Es giebt ja in der Bibel Vieles, so z. B. rein geschichtliche Angaben und äußerliche Züge der Darstellung, über deren Objektivität auf dem Wege der

inneren Erfahrung Gewißheit sich nicht gewinnen läßt. Die hier zu wünschende Gewißheit muß hauptsächlich auf rein historischem Wege zu erlangen gesucht werden. Die Gewißheit der Kirche über die Schrift ist in Folge dessen eine Gewißheit, welche sich theilweise auf historische Forschung gründet. Deswegen wird man ebenfalls mit geschichtlichen Waffen der Annahme der negativen Kritik, daß die Schrift Mythen oder bewußte Dichtung enthalte, begegnen müssen.

Es ist unsere Absicht, in dem Folgenden gegen die hauptsächlichsten einzelnen Einwürfe der negativen Kritik im Allgemeinen nachzuweisen, wie die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die biblischen Schriften entstanden sind, wie auch diese Schriften selbst zu Gunsten ihres völlig geschichtlichen Charakters sprechen und deswegen der Annahme der negativen Kritik, daß dieselben mehr oder weniger ungeschichtliche Bestandtheile enthalten, durchaus widersprechen. Dabei werden wir besonders die Mythushypothese ins Auge fassen müssen wegen des Scheins von Wahrheit, in welchen sie je und je sich zu hüllen weiß. Weil es größtentheils komparativ religionsgeschichtliche Gründe sind, auf welche man genannte Hypothese aufzubauen sucht, müssen wir auch komparativ zu Wege gehen, um die Unhaltbarkeit dieser Gründe zu erweisen. Weil aber die negative Kritik nicht allein die Objektivität der Offenbarungsgeschichte, sondern auch deren übernatürlichen Charakter bestreitet, theilweise sogar unter Anerkennung der Objektivität oder doch unter Beiseitesetzung der Frage nach der Objektivität, so muß auch diese letztere Seite der Arbeit genannter Kritik in dem Folgenden zur Erörterung gelangen. Wir müssen betrachten, in wie weit die heilige Schrift sich erklären läßt als ein Produkt von ausschließlich oder doch wesentlich natürlichen („zeitgeschichtlichen") Faktoren. Die sogenannte natürliche Erklärung des alten Rationalismus, wie sie repräsentiert wird durch den Professor Paulus u. A. kann dabei außer Betracht bleiben. Es mag genügen, was im principiellen Theil dieser Schrift darüber gesagt ist. Dagegen müssen wir uns etwas ausführlicher mit V. Rydberg's „zeitgeschichtlichen" Auslegung der neutestamentlichen Christologie beschäftigen, soweit als diese Auslegung in seiner Anschauung von der jüdischen Messiasidee vor und zu Christi Zeit begründet ist. Die natürliche Erklärung der Schrift unter Heranziehung von Tendenzdichtungs- und Mythushypothesen wird indessen, wie gesagt, unsere Aufmerksamkeit am meisten in Anspruch nehmen. Die Rolle, welche

die Mythushypothese immerfort in der negativen Kritik spielt und die Unklarheit, die sich hier immer noch geltend macht hinsichtlich der Frage, wodurch die mythische Darstellung sich eigentlich von der Geschichte unterscheidet, gebietet uns zuvor kurz zu untersuchen, was unter den Begriffen Geschichte und Mythus zu verstehen ist und insonderheit, welchen geschichtlichen Bedingungen die damit bezeichneten Erscheinungen unterliegen.

III. Geschichtsschreibung und nationale Mythenbildung, betrachtet unter dem besonderen Gesichtspunkt ihrer allgemeinen historischen Bedingungen.[1]

Unter Geschichte versteht man im Allgemeinen eine objektive und pragmatische Darstellung der Entwickelung eines gegebenen Gegenstandes:[2] objektiv, so daß nämlich die einzelnen Momente der Entwickelung an und für sich wiedergegeben werden in einer der Wirklichkeit entsprechenden Weise; pragmatisch, so daß dabei gleichzeitig der der Wirklichkeit entsprechende innere Zusammenhang dieser Momente in Hinblick auf Grund und Folge, Ursache und Wirkung zum Ausdruck gelangte.

Damit überhaupt eine Geschichte, welche diesen Ansprüchen der Objektivität und des Pragmatismus genügt, zu Stande kommt, bedarf es nicht allein der Einsicht in die einzelnen Entwickelungsmomente und deren Principien, soweit sie sich von einander unterscheiden, sondern auch der Erkenntniß der die vielen Einzelmomente zusammenfassenden Einheit und damit also auch der Erkenntniß des einheitlichen Bewegungsprincips der Entwickelung.

Zum Gegenstand historischer Darstellung kann ohne Zweifel im Allgemeinen jede beliebige Lebensentwickelung dienen. Diejenige Entwickelung indessen, welche man gewöhnlich zum Gegenstand der Geschichte erwählt, ist die freie Entwickelung der Menschheit, die be-

1) Außer den von uns zu Rathe gezogenen Druckschriften hatten wir Gelegenheit zur Einsichtnahme in Aufzeichnungen, die aus den im Jahre 1878 gehaltenen Vorlesungen Prof. G. Baur's in Leipzig über die Genesis stammten.

2) Diese Entwickelung an sich kann im objektiven Sinne Geschichte genannt werden. Hier und im Folgenden aber fassen wir den Begriff Geschichte in subjektiver Bedeutung.

deutungsvollen freien Handlungen derselben. Dabei kommen namentlich solche Handlungen in Betracht, wie sie in der Vergangenheit hervortraten und zur Gestaltung der Gegenwart beitrugen.

Damit eine Geschichte dieser Art zu Stande komme, ist es erforderlich, daß die menschliche Freiheit anerkannt werde, denn erst die Freiheit erklärt die Mannigfaltigkeit innerhalb der Entwickelung. Indessen bedarf es mit ebenso großer Nothwendigkeit der Erkenntniß des Göttlichen als des persönlichen Entwickelungsprincips, welches nicht allein der menschlichen Freiheit ihre Grenzen setzt, sondern auch innerhalb dieser Grenzen die mannigfaltigen menschlichen Geschicke einheitlich bestimmt und leitet. Damit eine Geschichte in der letztgemeinten Bedeutung sich verwirkliche, muß nicht allein die Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes und des Menschen an und für sich, sondern auch die Erkenntniß des zwischen der endlichen und der unendlichen Person bestehenden Verhältnisses vorausgesetzt werden.

Dieselben allgemeinen, gewissermaßen geistigen Bedingungen sind auch dort erforderlich, wo das Objekt der Geschichte nicht mehr die Entwickelung eines einzelnen Individuums, sondern die Entwickelung einer nationalen Gemeinschaft (eines Volkes) oder einer anderen besonderen Gemeinschaft oder der ganzen Menschheit ist. Für eine derartige Geschichte aber — und in diesem Sinne faßt man ja gewöhnlich den Begriff der Geschichte — kommen dadurch neue Bedingungen hinzu. Jedes Volk wie auch jede andere Gemeinschaft muß zu einem selbständigen, auf dem Bewußtsein einer gemeinsam durchlebten Vorzeit und auf der Hoffnung einer gemeinsamen Zukunft gegründeten Gemeinschaftsbewußtsein gelangt sein und ein geordnetes Gemeinschaftsleben gewonnen haben, bevor aus seinem eigenen Schoße eine wirkliche Geschichte, die das Volk selbst zum Gegenstand hat, hervorsprießen kann. Erst wenn das der Fall ist, entsteht ein solidarisches, die verschiedenen Gemeinschaftsmomente einheitlich umschließendes Verantwortlichkeitsgefühl, welches den geschichtlichen Ereignissen innerhalb des Volkskörpers soviel Interesse beimißt, daß es sie der Aufbewahrung für werth erachtet. Zur Ermöglichung einer Geschichte der Menschheit wiederum muß vorausgesetzt werden, daß das Gemeinschaftsbewußtsein sich erhoben hat zu einem Bewußtsein von der Einheit der Menschheit, welches Bewußtsein die rein nationalen Grenzen überspringt.[1]

1) Die Naturvölker kennen nicht viel mehr als Familiengemeinschaft. Bei den Kulturvölkern hingegen erhebt man sich zu einer wirklichen nationalen (Volks-)Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ruht hier auf der Verbindung der

Blicken wir auf die hervorgehobenen Bedingungen für die Geschichtsschreibung zurück, so kann es uns nicht wundernehmen, daß die heidnische Antike im Allgemeinen eine wirkliche Geschichtsschreibung nicht hat zu Stande bringen können. Man gelangte dort niemals zu einer völlig wahren historischen Anschauung der Wirklichkeit. Bei den Chinesen mit ihrer mechanischen Weltanschauung, welche die Augen verschließt vor der göttlichen und menschlichen Freiheit, die sich in den Weltereignissen wiederspiegelt; bei den Hindus mit ihrem ebenfalls alle göttliche Selbständigkeit und menschliche Freiheit verneinenden Pantheismus; bei den Persern mit ihrem Dualismus, welcher alle Dinge wesentlich hinstellt als das Erzeugniß der Wirksamkeit zweier einander entgegengesetzter göttlicher Principien; bei allen diesen Völkern findet man außer einer Menge mythischer Berichte höchstens chronistische Notizen und Annalen. In diesen ihren schriftlichen Denkmälern legen die genannten Völker, wo sie überhaupt den Grundsatz der Objektivität zur Richtschnur zu wählen im Stande waren, den Beweis ab, daß es ihnen nicht gelungen ist, den inneren Zusammenhang in dem Gang der Ereignisse aufzusuchen oder den Pragmatismus in der Geschichte zu beachten.[1] Auch bei den alten Egyptern läßt der Mangel ihrer Anschauung von Gott und dem Menschen, sowie von deren gegenseitigem Verhältniß es niemals zu einer wirklichen Geschichtsschreibung kommen, wie werthvoll auch das historische Material sein mag, welches ihre reiche Inschriftliteratur darbietet. Ungefähr das Gleiche gilt von dem assyrischen und babylonischen Volke, dessen reiche Literatur

---

Volksgenossen durch Kunst und Wissenschaft, Handel und Gewerbe, namentlich aber auf der Theilnahme an derselben Sprache und derselben Religion. Immer knüpft die Gemeinsamkeit der Religion das stärkste und zarteste Einheitsband und drückt am meisten dem ganzen Volke ihr Gepräge auf. Mehr als irgend ein anderes Moment bestimmt die sittlich religiöse Anschauung über das Vermögen oder Unvermögen zu einer wirklichen geschichtlichen Produktion. Je höher der Standpunkt dieser Anschauung ist, desto größer ist die Möglichkeit für ein wahres historisches Gemeinschaftsbewußtsein vorhanden. Ein starkes national politisches Gemeinschaftsbewußtsein wie das der alten Griechen und Römer kann auch, wie wir sehen werden, unter günstigen Kulturverhältnissen ein (einseitiges) politisch-historisches Bewußtsein entwickeln eben unter Einschluß religiöser Anschauungen, die an sich für ein historisches Bewußtsein nicht gerade günstig sind.

1) In China, wo es an nationalen Mythen fehlt, hat die Geschichte durchgängig einen chronikartigen Charakter; in Indien hingegen liegt ein ungefähr entgegengesetztes Verhältniß vor: der historische Stoff ist beinahe gänzlich in das Gewand der Mythe gekleidet. In China versieht man sich gegen den Grundsatz des historischen Pragmatismus, in Indien gegen den Grundsatz der Objektivität. Vgl. Wuttke, Geschichte des Heidenthums II, S. 95 ff. und 416 f.

die heutzutage erfolgreich geübte Keilschriftforschung aufzudecken sich bemüht.

Bei den alten Griechen und Römern hingegen finden wir achtungsgebietende Ansätze zu einer wirklichen Geschichtsschreibung. Durch kunstmäßige Behandlung des vorliegenden politisch historischen Materials haben sie das Höchste erreicht, dessen die heidnische Antike auf historischem Gebiet fähig war. Die kunstvolle Form muß die realen Mängel ersetzen. Daß solche Mängel vorhanden sind, liegt nach dem, was über die Bedingungen für eine wirkliche Geschichtsschreibung gesagt ist, und nach dem, was uns mit Gewißheit über diese Völker bekannt ist, offen zu Tage. Nicht einmal diese beiden Völker haben sich nämlich zu einer wahren Erkenntniß der menschlichen Freiheit zu erheben vermocht.[1] Außerdem wird von ihnen das Göttliche allzusehr menschlich gedacht, als daß demselben bei der Weltbetrachtung ein selbständiges Recht eingeräumt werden kann. Trotz dieser Mängel aber haben die Griechen und Römer gleichwol vermöge ihres starken Nationalbewußtseins eine national-politische Geschichte von hohem Werth hinterlassen. Immerhin aber verrinnt eine lange Zeit, bevor die griechischen und die römischen Staaten im Stande sind, ihre Entwickelung zum Gegenstand einer geschichtlichen Behandlung zu machen. Das vorgeschichtliche Zeitalter Griechenlands kann man erst als mit Herodot „dem Vater der Geschichte", oder wol richtiger mit Thukydides abgeschlossen betrachten, weil Herodot, indem er noch theilweise unkritisch die alten Mythen wiedergiebt, den Uebergang von den Mythographen zu den Geschichtsschreibern darstellt. Die römische Geschichte, die wie so manches Andere ein griechischer Absenker ist, hat erst mit Julius Cäsar angefangen, eine objektive und planmäßige Bearbeitung zu finden.

Allein auch diejenige Zeit, welche bei einem Volk der Entwickelung des historischen Bewußtseins vorausläuft — wenn anders, wie z. B. bei den Griechen im Alterthum, die Voraussetzungen für eine solche Entwickelung in irgend einer Richtung vorhanden sind, ist keineswegs aller geschichtlichen Erinnerungen bar.[2] Es leben gewöhnlich während jener genannten vorhistorischen Zeit in dem einen Geschlecht nach dem

1) Der Mensch wird betrachtet als ein ζῶον πολιτικόν.

2) Die alten Griechen verdienen es mehr als irgend ein anderes heidnisches Volk des Alterthums als Typus angeschaut zu werden, weil es sich eben um allgemein menschliche Entwickelung handelt. Kein anderes Volk der Vorzeit repräsentiert diese Entwickelung in so universaler Weise wie sie.

anderen Erinnerungen fort über die Abstammung des Volkes, über die Verzweigungen des Stammvolkes, über die Wanderungen zu den festen Wohnsitzen, über die Thaten alter Helden u. s. w. Aber diese Erinnerungen sind bei den heidnischen Völkern auf ihrem Wege zu der geschichtlichen Zeit mehr und mehr Veränderungen unterworfen gewesen. Die dichtende Phantasie hat das geschichtliche Material in unbewußter und willkürlicher Weise umgestaltet, gesteigert und frei kombiniert. Ebenso wie das geschichtliche Material durchgehend mit hergebrachten religiösen Vorstellungen verwebt ist, so ist vor allem die religiöse Phantasie bei der dichtenden Thätigkeit geschäftig gewesen. Dieselbe hat dabei nicht allein das bereits Vorhandene zur Ausbildung und Umbildung gebracht, sondern auch in verschiedenen Richtungen und aus verschiedenen Veranlassungen sich in Neubildungen versucht.

Vornehmlich sind es die dunklen Ahnungen des nach außen hin gerichteten Gottesbewußtseins, welche die kindliche und jugendliche Phantasie eines Volkes in die angedeutete lebhafte Bewegung bringen. Aber auch die dunkle Naturanschauung des Weltbewußtseins ist hierbei von großem Einfluß. Der letztere Einfluß ist um so größer, als dem Weltbewußtsein vermöge der Sünde das Uebergewicht zugefallen ist, welches unter normalen Verhältnissen dem Gottesbewußtsein zukommen müßte. Den Inhalt des Gottesbewußtseins gestalten die heidnischen Völker unbewußt nach ihren mit den Vorstellungen über die endliche Welt verwobenen Anschauungen. Diese Gestaltungen aber gehen in ihren wechselnden Formen allmählich vor sich und in historischem Zusammenhang mit der früheren Entwickelung. Um deswillen eben haben die Erinnerungen an die religiös-nationale Vergangenheit Veranlassung zur Einwirkung. Daß auch die rein nationalen Erinnerungen als solche unter die Schöpfungen der religiösen Phantasie aufgenommen werden können, beruht auf dem Umstand, daß die Religion auf dem Gebiet des Heidenthums ausschließlich als Nationalreligion hervortritt.

Die religiöse Mythenbildung geht vor sich auf dem eben angedeuteten Wege. Weil die negative Kritik nicht selten gemeint hat, eine solche Mythenbildung auch auf dem Gebiet der geoffenbarten Religionen gefunden zu haben, müssen wir etwas näher darauf eingehen. Um die Frage beantworten zu können, in wie weit die heilige Schrift zum größeren oder geringeren Theil analog den Urkunden der heidnischen Religionen aus Mythen besteht, ist es von Bedeutung, zu-

nächst zu prüfen, wie wir uns die Mythenbildungen der heidnischen Volksreligionen zu denken haben.

Soviel dürfte bereits hervorleuchten, daß die Mythenbildungen der heidnischen Volksreligionen in Phantasieprodukten bestehen, welche auf Grund und im Anschluß an das unmittelbar im Bewußtsein und mittelbar in mündlichen Ueberlieferungen Gegebene entstehen. Was die Zeit betrifft, so zeigt es sich, daß ihre Entstehung in die dem reinen Polytheismus vorlaufende Periode fällt, welcher den vorerwähnten relativen Monotheismus ablöst und welcher z. B. in Griechenland, woselbst die Mythenbildung am meisten normal verläuft, seinerseits wieder abgelöst wird durch einen gegen denselben feindlich gerichteten abstrakten Monotheismus. Jene Mythenbildungen wurzeln immer in polytheistischem Boden, während sie in ihren frühesten Erscheinungen noch Spuren des erwähnten relativen Monotheismus an sich tragen. Innerhalb der alten Religion Chinas, in welcher der Polytheismus nie zu einer rechten Entwickelung hat gelangen können, liegt hinsichtlich der Mythenbildung dasselbe Verhältniß vor.

Aus dem Vorhergehenden ist es uns bekannt, daß der relative Monotheismus, von welchem die Urmythen reden, bereits auf heidnischem Boden steht. Aehnlich wie alles Heidenthum überhaupt, besteht derselbe in einer Richtung auf die Welt hin, als wäre sie Gott. Sicherlich will man immer nur noch ein göttliches Wesen in der Welt verehren, dasselbe wird aber nicht mehr als der absolute persönliche Gott gefaßt, welcher für das ursprüngliche religiöse Bewußtsein das Alles bestimmende Princip ausmacht. Man befindet sich bereits auf der Grenzscheide zwischen dem reinen, wenn auch noch unentwickelten Monotheismus der Urreligion und dem Polytheismus der mythischen Volksreligionen. Der Uebergang zum Polytheismus vollzieht sich allmählich, und damit geht die Mythenbildung Hand in Hand. Seit dem Augenblick, wo die religiöse Vorstellung mit der Naturanschauung sich verschmolz, hat jene Mythenbildung den ihr zusagenden Boden gefunden. Weil der nationale Volksgeist infolge der Sünde, die das Gottesbewußtsein zurückdrängt, sich immer mehr hat fesseln lassen durch die imposanten Gestaltungen der umgebenden Natur, lag es nahe, daß er von den letzteren Symbole für das Göttliche hernahm. Dieser Fall ist eingetreten, und das Bedenkliche hierbei ist, daß im Laufe der Zeit die Symbolisierung und das Symbol immer mehr in einander überfließen. Die Mythen sind ein Ausdruck für denjenigen Götzendienst, welcher in der angedeuteten Weise fortschreitet. Im

Allgemeinen sind sie Naturmythen, die zunächst der unbewußten und unfreien Natur, aber auch der bewußten und freien Natur, dem bewußten und freien Seelenleben des Menschen ihr Material entnehmen, wie es z. B. in Griechenland geschieht, woselbst die Göttermythen im letzten Zeitalter der Mythenbildung Spiegelbilder einer gewissermaßen idealisierten Menschennatur sind. Das Bedürfniß, Gott als Person zu fassen, treibt die mythenbildende religiöse Phantasie dazu, aus den gegebenen Naturssymbolen persönliche göttliche Mächte zu schaffen. Aus der Anschauung, daß Gott das allgemeine Leben der gesammten Natur sei, entstehen Personifikationen der Einzelerscheinungen dieses Lebens. Naturereignisse und menschliche Handlungen werden zu Göttersagen. Auch werden göttliche Eigenschaften als besondere Gottheiten personificiert. So werden z. B. aus den persönlichen Eigenschaften des griechischen Zeus besondere Götter. Auch die Welt der reinen Abstraktionen entgeht solchen Personifikationen nicht. Doch nicht allein die Mannigfaltigkeit der Natur und der göttlichen Eigenschaften bietet dem Polytheismus der nationalen Mythenbildung Material dar, sondern auch die Mannigfaltigkeit der Stämme bringt es mit sich, daß bei der Gründung größerer Reiche der polytheistische Reichthum der nationalen Göttermythen theils begründet, theils entwickelt wird. Eine und dieselbe Schutzgottheit, welche in getrennten Gegenden und von verschiedenen Stämmen unter verschiedenen Namen verehrt wird, entwickelt sich zu mehreren Gottheiten, wenn jene Gegenden und Stämme zur Einheit verschmelzen. In Babylonien z. B., woselbst ursprünglich jede größere Stadt ihre besondere Gottheit besaß, so lange als die Stadt ein selbständiges Gebiet bildete, verschwindet dieser monotheistische Zug zu derselben Zeit, wo die Selbständigkeit der Städte in Folge der Entstehung der großen Monarchien verloren geht.

Für ein in seiner Mythenbildung begriffenes Volk läßt das im Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein unmittelbar und das in der Tradition mittelbar Gegebene eine Anzahl von Fragen offen, welche der dem Menschen eigenthümliche wissenschaftliche Trieb nicht gänzlich unbeantwortet läßt. Die gegebene Außenwelt, die in so hohem Grade die Sinne des natürlichen Menschen zu fesseln vermag, setzt diesen Trieb am allermeisten in Bewegung. Man legt sich die Frage vor: Woher stammt diese Welt als geordnetes Ganzes, als Kosmos? In den verschiedenen Kosmogonien liegt die Antwort der mythenbildenden Phantasie vor. Die Kosmogonien sind meistentheils auch Theogonien oder Berichte über die Entstehung der mythischen Götter. Allein in

und mit den Kosmogonien sind keineswegs alle die gewordene Welt betreffenden Fragen beantwortet. Man kann weiter die Frage aufwerfen, woher die einzelnen Erscheinungen in derselben stammen. Woher kommt der Wechsel von Sommer und Winter, Herbst und Frühling, Tag und Nacht, Kälte und Wärme, Licht und Finsterniß, Erhaltung und Vernichtung u. s. w.? Die Antwort auf diese Fragen sollen die Mythen geben. Sie sind eine Art von (unbewußter) Philosophie, obschon die folgende wirkliche Philosophie denselben ihre Anerkennung nicht zu gewähren vermag, wie denn aus ihrer negativen Stellung zu denselben genugsam hervorgeht.

Der berühmte Sprachphilosoph Steinthal sagt mit Recht, daß die Sprachwissenschaft und die Mythologie gemeinsam zur Annahme eines einheitlichen Ursprungs der Menschheit führen.[1] Hat aber die Menschheit einen einheitlichen Ursprung, so muß es auch eine ursprünglich einheitliche Religion gegeben haben, weil die Religion dem Menschen von vornherein eigen ist. Die heilige Schrift steht nicht auf urreligiöser, sondern auf der durch besondere Offenbarung gelegten Grundlage, auch redet sie nicht geradezu von einer Urreligion, allein ihre Gesammtanschauung ruht nicht desto weniger auf der Annahme einer solchen. Die alttestamentliche Urgeschichte redet nicht nur von der Schöpfung und dem guten Urzustand des Menschen, sondern auch von der frühesten Entwickelung der Menschheit. Sie geht dabei aus von der Annahme desselben einheitlichen Ursprungs der Menschheit, welchen die vergleichende Sprach- und Religionswissenschaft konstatirt. Aber ihre Darstellung setzt die Annahme eines ursprünglichen reinen Urmonotheismus voraus. Den reinen Urmonotheismus, welchen die genannte Urgeschichte, sofern man sie im Zusammenhang mit der folgenden Offenbarungsgeschichte betrachtet als das Ursprüngliche annimmt, muß auch nach dem, was vorhin hinsichtlich des Gottesbegriffs angedeutet wurde, die vergleichende Religionswissenschaft im Verein mit der vergleichenden Sprachwissenschaft als wissenschaftlich nachgewiesen annehmen. Ja, man muß noch weiter gehen und zugestehen, daß die vergleichende Religionswissenschaft dargethan hat, daß die Urkunden der heidnischen Religionen geradezu gewisse konkrete Züge aufzuweisen haben, welche einen traditionellen Zusammenhang mit den Berichten der biblischen Urgeschichte verrathen.

Namentlich die frühesten Erscheinungen innerhalb der Mythen-

1) Mythos und Religion S. 5.

bildungen der verschiedenen Völker oder die Urmythen nöthigen zur Annahme von Erinnerungen aus einer gemeinsamen Urzeit, die einen der geschichtlichen Anknüpfungspunkte bilden, um welche die mythisch dichtende Phantasie sich bewegt hat. Rein psychologische Faktoren allgemein menschlicher Art reichen nicht aus zur Erklärung der Uebereinstimmung in gewissen urmythischen Grundzügen, welche bei fast sämmtlichen heidnischen Völkern vorgefunden werden. Je weiter man ein Volk gegen seinen Ursprung hin zurück zu verfolgen im Stande ist, desto mehr zeigt dasselbe die Geneigtheit, in einheitlicher Weise das Göttliche aufzufassen und desto deutlicher verrathen die Mythen desselben einen historischen Hintergrund, welcher nur zu klar an die alttestamentliche Urgeschichte erinnert, als daß eine auf gemeinsamen Urtraditionen ruhende Verwandtschaft mit derselben mit Fug und Recht sollte geleugnet werden können. Wir brauchen in dieser Richtung uns lediglich auf die oftmals sogar auf den einzelnen Ausdruck sich erstreckende Uebereinstimmung zu berufen, welche Zöckler, Wuttke, Lüben, E. L. Fischer u. A. nachgewiesen haben in den Schöpfungsberichten der alten Perser, Etrusker, Phönicier, Egypter und Hindus, ferner in den egyptischen und indischen Sündfluthsberichten, sowie in den entsprechenden Schöpfungs- und Sündfluthsberichten der biblischen Urgeschichte. — Die merkwürdigen babylonisch-assyrischen Parallelen zur genannten Urgeschichte werden wir ausführlicher zu berühren Gelegenheit haben. — Alle diese Parallelen bekräftigen durch ihre Uebereinstimmung nicht allein die Thatsachen, von welchen sie handeln, sondern auch die Annahme, daß die parallelen Berichte über diese Thatsachen zuletzt einer gemeinsamen Urquelle entstammen.

Diese gemeinsame Urquelle indessen ist bereits in den frühesten mythischen Gestaltungen, welche im historischen Verlauf der Nachwelt entgegengetreten sind, mehr oder weniger entstellt worden. Bevor die urreligiösen Erinnerungen sich haben einkleiden lassen in das mythische Gewand, in welchem sie innerhalb des Heidenthums hervortreten, mußten sie umgebildet und umgedeutet werden nach den nationalen religiösen Vorstellungen, welche bereits seit dem Werden eines Volks unbewußt sich hervorzuringen beginnen. Die Mythenbildung — wir machen noch einmal darauf aufmerksam — vollzieht sich immer auf rein nationaler Grundlage. Die Phantasie oder Einbildungskraft eines ganzen Volkes ist hierbei mitthätig. Die Mythen spiegeln den ganzen Volksgeist der vorgeschichtlichen Zeit wieder.

Je mehr ein Volk von seinem Ursprung sich entfernt und je

mehr das religiöse Bewußtsein hierbei in seiner Entwickelung gehemmt wird, desto mehr treten die rein nationalen Erinnerungen in den Vordergrund und die religiöse Urtradition verdunkelt sich immer mehr, ja bis zu dem Grade, daß sie fast gänzlich ihren Anhalt im Bewußtsein verliert. Dabei tritt eine entsprechende Veränderung ein hinsichtlich der Mythenbildung. Die rein nationalen Erinnerungen, welche in demselben Maße, wie sie sich auf einen dunklen Hintergrund beziehen, sich vordrängen, bieten fast ausschließlich den historischen Anknüpfungspunkt für die Mythenbildung. Diejenige Natur- und Selbstvergötterung, welche die tiefste Wurzel alles Heidenthums ausmacht und welche bereits seit dem ersten Anfang der religiösen Mythenbildung die leitende Idee in derselben war, findet in Folge der Beseitigung des urreligiösen Moments um so mehr Gelegenheit, in konsequenter Weise in den Mythen sich auszugestalten. Die anfängliche, relativ reinere Gottesverehrung, welche in den Urmythen sich noch abspiegelt, verliert sich immer mehr in einem entschiedenen Polytheismus mit stark ausgeprägten nationalen Zügen. Während also das Göttliche mehr und mehr hinabgezogen wird in die bunte Mannigfaltigkeit des Naturlebens und des nationalen Lebens, wird die Phantasie immer kühner in der Einkleidung desselben in ein dem entsprechendes Gewand. Das Ganze wird auch mehr oder weniger poetisch ausgeschmückt und nimmt Dimensionen an, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen. Einzelne Naturerscheinungen werden, wie wir dargethan haben, zu göttlichen Mächten, Menschen werden zu Göttern und Heroen. Persönliche Kämpfe werden zu langwierigen Volkskriegen u. s. w.

Der lange Zeitraum, welcher stets zwischen der schrittweisen Bildung der Mythen und denjenigen geschichtlichen Erscheinungen liegt, an welche sie anknüpfen, hat es somit erreicht, mehr und mehr die wirklichen Züge dieser Erscheinungen aus der Erinnerung auszutilgen und sie durch andere Züge wunderbarer und phantastischer Natur zu ersetzen. Die Mythen zeigen eine besondere Vorliebe für das Wunderbare. Die unbewußt dichtende Phantasie begnügt sich indessen nicht damit, historische Erinnerungen lediglich umzubilden, so daß dieselben eine wunderbare, phantastische Gestalt annehmen, sondern, veranlaßt durch einen plastischen und wissenschaftlichen Trieb, schafft sie eine historische Gestalt aus ihren inneren Vorstellungen über Gott und Welt, selbst in dem Falle, wo sie in der Wirklichkeit durchaus keinen Anknüpfungspunkt findet. Das Resultat ihrer zuerst genannten Thätigkeit sind die sogenannten Sagen oder historischen Mythen; das Resultat

der letztgenannten Thätigkeit hingegen reine oder philosophische Mythen. Die Mythen, sofern sie in dieser ihrer doppelten Bedeutung gefaßt werden, schweben also zwischen Erinnerung und reiner Dichtung. Bei den reinen oder philosophischen Mythen verhält sich ein Volk rein dichtend. Weil die historischen Mythen oder Sagen sich stets an wirkliche Ereignisse anschließen, enthalten sie einen verborgenen Kern historischer Wahrheit. Sie gehen zurück auf geschichtliche Thatsachen, während hingegen die reinen Mythen von denselben unabhängig sind.

Wir haben gesagt, daß die Mythenbildung in der vorhistorischen Zeit eines Volkes vor sich geht. Dieselbe setzt ein allgemein naives und reflexionsloses Entwickelungsstadium voraus, welches dem Kindesalter und der ersten Jugend des Einzelnen entspricht. Man verspürt in der Mythenbildung dieselbe schnelle Entwickelung wie bei dem Kinde. Ebenso wie die Bilder des Kindes ihre Gestalt wechseln, ebenso wechseln die Bilder von Gott und Welt, die sich in den Mythen wiederspiegeln. Die Scheidung zwischen der Welt der Phantasie und der wirklichen Welt ist dem mythenbildenden Volk ebenso wenig wie dem Kinde zum Bewußtsein gekommen.

Die Mythen pflegen namentlich in dem reflexionslosen Epos der Volksdichtung (Naturdichtung) schriftlich fixiert zu werden. Die Religion nimmt unter den schönen Künsten hauptsächlich die Poesie und von dieser vor allen die genannte Dichtungsform in ihren Dienst. Es bedarf des national religiösen Moments, damit ein Volksepos zu Stande komme. Der Epiker mit seinen nationalen Göttersagen und Heldengedichten ist der natürliche Vorläufer des nationalen Historikers. Er ist im eigentlichsten Sinne des Wortes Volkssänger. In ihm dichtet die Gesammtheit des Volkes wie ein Mann. Bei der Wiedergabe des nationalen Bewußtseins repräsentiert er lediglich eine nationale Individualität. Man nennt deswegen mit Recht die ursprüngliche epische Dichtung, die der Volkssänger repräsentiert, Nationalepos (Volksepos) oder Nationalepopöe.

Man hat behauptet, daß das Nationalepos im Allgemeinen eine die arischen Völker vor den semitischen auszeichnende Eigenthümlichkeit sei. Die Unrichtigkeit dieser Anschauung läßt sich indessen durch die Keilschriftliteratur erweisen, welche darthut, daß die babylonisch-assyrischen Semiten epische Poesie besessen haben. Außerdem haben keineswegs alle arischen Völker Nationalepen hervorgebracht. Die Ursache, weswegen ein Volk ein Nationalepos nicht hat zu Stande bringen können, kann in dem Umstand liegen, daß dasselbe für die

verschiedenen Mythen und Sagen keinen Einheitspunkt besessen hat in einem geschichtlichen Ereigniß nationaler Art. Sie kann u. a. auch darin liegen, daß das betreffende Volk der äußeren Bildung entbehrte, deren es für ein derartiges Werk bedarf. Bei keinem Volk waren in so hohem Maße die Voraussetzungen für die Ausbildung einer epischen Volkspoesie vorhanden wie bei den alten Griechen. Jene Volkspoesie erreicht ihren Gipfelpunkt in Homer. Gleich wie auch die Mythenbildung in Griechenland ihren Höhepunkt erreicht mit der epischen Produktion Homers, so erreicht überhaupt die Mythenbildung ihren Höhepunkt in der nationalen epischen Dichtung. Nachdem die naive Entwickelungsphase, welche in jener Dichtung ihren Ausdruck gewinnt, einmal abgeschlossen ist, tritt eine kritische Stellung zu den Mythen ein und mit der nationalen Mythenbildung ist es für immer vorbei.

Mit dieser Ausführung wollen wir nicht leugnen, daß einzelne Mythen noch entstehen können auch nachdem die allgemeine religiöse Produktivität aufgehört und der kritischen Thätigkeit das Feld überlassen hat. Nur das muß bestritten werden, daß eine wirkliche nationale Mythenbildung in der Folgezeit möglich sei. Aus dem Vorhergehenden haben wir ja erkannt, daß die Mythen, um bei einem ganzen Volk Eingang zu finden, in einer gemeinsamen Anschauung desselben wurzeln müssen. Sie sind der Ausdruck eines religiösen Glaubens, welcher, solange er Gültigkeit besitzt, das gesammte Leben des Volkes beherrscht. Diejenige Mythenbildung hingegen, die lediglich von Einzelnen ausgeht, welche nicht das Entwickelungsstadium repräsentieren, zu welchem das Volk in seinen höchsten geistigen Vertretern gelangt ist, wird stets zum Gegenstand für deren Kritik. Die von Einzelnen erdichteten Mythen werden unter solchen Verhältnissen niemals Gegenstand des Gemeinglaubens.

Ebenso wie die von Einzelnen erdichteten Mythen, wie gesagt, niemals Gegenstand des Gemeinglaubens werden, ebenso verhält es sich auch mit den bewußten Dichtungen Einzelner, mögen sie nun auf Betrug abzielen oder nicht. Sie werden ja nicht einmal von ihren Urhebern geglaubt. Eine derartige bewußte Dichtung, welche nicht den Zweck des Betrugs hat, ist z. B. die häufig vorkommende Allegorie. Dieselbe besteht in einer mit Kunst ausgeführten Personifikation abstrakter Begriffe durch konkrete Vorstellungen. Dieselbe ist also eine Art von Gleichniß, das durch Reflexion hervorgebracht ist. Sie unterscheidet sich von dem Mythus dadurch, daß sie didaktisch die von ihr behandelten Gegenstände enthüllt, während der Mythus dagegen sie

unbewußt verhüllt. Als poetisches Bild giebt also die Allegorie ihre eigene Deutung. — Auch in der Legende, welche in einem an eine heilige Person sich anschließenden und mit Kunst ausgeführten Bericht besteht, können absichtlich erdichtete Züge hervortreten. Der Hauptsache nach ist sie indessen, sachlich angesehen, eine unbewußte Dichtung, welche als solche mit Recht eine Art Heiligensage oder biographischer Mythus genannt werden kann und deswegen mutatis mutandis an mehreren der allgemeinen Bedingungen theilnimmt, deren allgemeine Gültigkeit für die Sagen- und Mythenbildung wir in dem Vorhergehenden erkannt haben.

Nach der hiermit gegebenen übersichtlichen Darstellung über Geschichtsschreibung und national religiöse Mythenbildung gehen wir über zur Betrachtung, in wie weit die religiösen Urkunden des Judenthums und Christenthums in ihren erwähnten Theilen rein geschichtliche Darstellungen oder ähnlich wie die Urkunden der heidnischen Religionen nach der Aussage der negativen Kritik mythische Erzeugnisse sind. Daß ihr wunderbarer Charakter, welchen sie mit den Mythen des Heidenthums gemeinsam haben, kein Hinderniß ist, dieselben als wirkliche Geschichte anzusehen, ist zuvor dargethan. Wir erkannten, daß vielmehr mehrere derjenigen Wunder, von welchen sie handeln, vermöge der Gewißheit von ihrer Thatsächlichkeit, welche mit Nothwendigkeit bei den Christen sich findet, in ihrer Art dazu beitragen, den substantiell objektiven Charakter der Offenbarungsgeschichte zu bekräftigen. Im Folgenden gedenken wir gegen die genannte Kritik näher nachzuweisen, wie eine rein geschichtliche Betrachtung der genannten Urkunden und der Verhältnisse, aus denen sie hervorgewachsen sind, mit Entschiedenheit eintritt für die gleichzeitig übernatürliche und objektiv geschichtliche Natur der darin vorkommenden Berichte und deswegen deren so häufig proklamirte Gleichstellung mit den schriftlichen Religionsurkunden oder übrigen religiösen Denkmälern des Heidenthums oder des außerbiblischen Judenthums als unberechtigt ausschließt.

IV. Das Alte Testament und die negative Kritik.

Bereits in der ersten Zeit der literarischen Thätigkeit Israels, welche zum Ausdruck gekommen ist in den frühesten kanonischen Schriften des Alten Testaments, zeigt es sich, daß dieses Volk in höherem Maße als irgend ein anderes der vorchristlichen Völker die Voraussetzungen für eine wirkliche Geschichtsschreibung aufzuweisen hat. Ohne Zweifel ist es einzuräumen, daß die Griechen und Römer während ihrer höchsten Blüthe in dieser Hinsicht formale Vorzüge besaßen, sachlich angesehen waren sie aber den Hebräern nicht gewachsen. Die letzteren waren vor allen anderen Völkern des Alterthums das Volk des historischen Bewußtseins.

Wenn hiermit also Israel bereits seit Beginn seiner literarischen Thätigkeit eine Priorität auf dem Gebiet des geschichtlichen Bewußtseins zugeschrieben wird, so würde das nicht weniger seine Richtigkeit behalten auch wenn die negative Kritik im Recht wäre mit ihrer Behauptung, daß „die Propheten älter sind als das Gesetz und die Psalmen jünger als beide".[1] Dasjenige, welches hier mit dem Namen „Propheten" bezeichnet wird, enthält viele rein geschichtliche Bestandtheile. Uebrigens gilt auch von den im genaueren Sinne prophetischen Schriften im Allgemeinen, daß sie in einer wahren geschichtlichen Anschauung wurzeln. Indem sie ihren Ausgangspunkt in der Gegenwart nehmen, blicken die Schriftpropheten nicht allein voraussagend vorwärts auf das Kommende, sondern sie schauen auch historisch zurück auf das Vergangene. Ebenso wie es in Israel keine eigentliche Geschichte der Theokratie giebt, welche nicht durchsetzt ist von prophetischen

1) Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, S. 76. Die angeführte Behauptung will übrigens verstanden sein „mit solchen Ausnahmen, die in der Hauptsache nichts ändern".

Elementen, so giebt es dort keine Prophetie, welche nicht durchsetzt ist von historischen Elementen. Indem er hinweist auf Gott als denjenigen, welcher in seiner Gnade und seinen Gerichten in der Geschichte waltet, legt der Prophet die letztere aus.

Der von Gott empfangene besondere Beruf Israels, der Träger der vorbereitenden Heilsoffenbarung unter den Völkern zu sein und seine besondere Bildung für diesen Beruf brachte es mit sich, daß das Religiöse auch in seiner Geschichtsschreibung überwog. Das Politische und allgemein Menschliche, in welchem die Griechen und Römer sich so hervorthaten, hat für das Volk des Eigenthums Gottes nur in dem Maße Bedeutung, als es zu dem Religiösen als dem Centralen in Beziehung tritt.[1] Deswegen hat dieses Volk seine Stärke nicht in der politischen Geschichte oder der allgemeinen Kulturgeschichte, sondern in der Geschichte der geoffenbarten Religion. Die Griechen und Römer haben eine werthvolle politische Geschichte hinterlassen, welche nicht nur ihr eigenes, sondern auch anderer Völker äußerliches Geschick in der vorchristlichen Zeit schildert, aber Israel allein hat eine Geschichte der Entwickelung des Reiches Gottes in jener Zeit hinterlassen.

Die im Lichte der Offenbarung geschaute universale Bestimmung des Gottesreiches erweitert den Blick Israels, so daß dessen geschichtliches Bewußtsein die Grenzen des engen Gesichtskreises der heidnischen Antike zu überschreiten vermag. Erst in Israel nämlich begegnen wir Ansätzen zu einer Geschichte der Menschheit, dem Entwurf einer religiösen Weltgeschichte. Erst hier wird nicht allein die Einheit der Menschheit und der ganzen Schöpfung, sondern auch die Einheit Gottes, des absolut persönlichen Wesens, klar und bestimmt ausgesprochen. Bereits das erste Blatt der alttestamentlichen Geschichte verleiht durch den Schöpfungsbericht dieser Anschauung einen Aus-

1) Daß aber auch Israel in der That Sinn hat für das allgemein Menschliche, das im wahren Sinne Humane, tritt deutlich zu Tage in der sogenannten Weisheits-(Chokma-)Literatur. Dieselbe hat durchaus einen humanistischen und, wenn man will, philosophischen Charakter, ruht indessen nicht desto weniger auf praktisch religiösem Grunde. Alle hierhin gehörigen Schriften behandeln allgemein menschliche Grundfragen und Lebensverhältnisse ausgehend von der ethisch-monotheistischen Grundanschauung der israelitischen Volksreligion, ohne indessen, wie es an anderen Stellen des A. T. der Fall zu sein pflegt, das national Theokratische in den Vordergrund zu schieben. In dem Buche der Sprüche wird Israel nicht genannt, wie im Prediger nicht einmal der Name des israelitischen Bundesgottes (Jahve) vorkommt. In dem Buche Hiob ist der Held der dramatischen Handlung geradezu der heidnischen Sagenwelt entnommen. Dieses Buch will damit kundthun, daß auch außerhalb Israels eine Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott möglich ist. Vgl. Delitzsch's Commentar zum Buche Hiob, S. 8 ff.

druck und legt damit den Grund für eine Weltgeschichte im weitesten Sinne des Worts. Israel geht also nicht allein zurück auf seinen eigenen nationalen Anfang oder auf die patriarchische Wurzel, aus welcher es als Volk hervorgesproßt ist, sondern auch auf den Anfang des gesammten Menschengeschlechts, ja auf den Anfang der ganzen Welt, in welcher die Menschheit das abschließende Glied bildet.

Das Heidenthum überschreitet freilich auch, wie schon gesagt, die nationale Grenze seines Daseins, allein es kommt dabei doch niemals weiter als höchstens bis zu einem kosmogonischen Proceß. Mit diesem kosmogonischen Proceß, vor welchem auch der moderne Pantheismus und Materialismus als vor der äußersten Grenze Halt macht, ist für das mythenbildende Heidenthum auch das Werden des Göttlichen aufs engste verknüpft. Der biblische Schöpfungsbericht hingegen erblickt in Gott ein ewiges und absolutes Princip, das Lebensprincip des ganzen Universums.[1] Gleichwie die Schöpfung nach heidnischer Vorstellung die Folge eines Akts der Nothwendigkeit, einer trotz der reichen Ausschmückung der kosmogonischen Mythen rein natürlichen Entwickelung ist, stellt sie sich in dem einfachen ungekünstelten Miniaturbild ihres Verlaufs, welches die Bibel bietet, als eine Folge übernatürlicher Akte der Freiheit dar, an welche, sofern sie das Primäre sind, später freilich eine natürliche Entwickelung sich anschließt. Dasjenige, welches sich entwickeln soll, muß ja auch, wenigstens in nuce, vorhanden sein, bevor eine Entwickelung denkbar wird. Das Fortschreiten, welches in den verschiedenen göttlichen Schöpfungsakten und in der sich daran anschließenden natürlichen Entwickelung nach den kurzen Andeutungen der biblischen Schöpfungsberichts hervortritt, hat eine wirklich gehaltvolle Naturwissenschaft auch von ihrem Standpunkt wesentlich bekräftigt.[2] Allein erst „durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist, sodaß alles, was man sieht, nicht entstanden ist aus dem Scheinbaren".[3]

Dieser Glaube aber hat nach biblischer Anschauung seinen objektiven Grund in göttlicher Offenbarung. So stellt derselbe sich bereits dar in dem alttestamentlichen Bericht von Abraham, dem „Vater aller, die da glauben". Der biblische Offenbarungsbegriff hat wiederum seine Wurzel in dem Schöpfungsbegriff. Die Schöpfung tritt gleich-

1) Vgl. Jerem. 10, 10 ff.
2) Das ist namentlich nachgewiesen von Zöckler in seinem epochemachenden Werk: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft.
3) Hebr. 11, 3.

sam hervor als ein anfänglicher, grundlegender Offenbarungsakt.[1] Alle folgenden Akte schließen sich an denselben an. Das trifft auch zu hinsichtlich der besonderen Offenbarung, die eben in einer neuen Schöpfung auf Grund der ersten besteht. Gleichwie die erste Schöpfung nach der biblischen Geschichte hervortritt als ein universaler Offenbarungsakt, so auch nach ihrem innersten Zweck die zweite Schöpfung. Schon zu Abraham wird gesagt: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde".[2] Diese ihrer Bestimmung nach universale göttliche Offenbarung, welche erst mit Abraham eine religiöse Gemeinschaft besonderer Art gründet, ist eine Heilsoffenbarung. Dieselbe hat als solche einen Fall innerhalb der von Gott geschaffenen, ursprünglich guten Menschenwelt zur Voraussetzung. Ihr universaler Gehalt setzt voraus, daß dieser Fall in seinen Folgen sich über die ganze Menschheit erstreckt. Von einem solchen Fall weiß auch die alttestamentliche Geschichte, welche in ihren großen Zügen eine Heilsgeschichte ist, bereits auf ihrem ersten Blatt zu reden. Wir haben auch schon zuvor darauf hingewiesen, wie namentlich das Abnorme in der religiösen Entwickelung der Menschheit, behufs seiner Erklärung die Annahme eines durch den Fall hervorgerufenen sündigen Zustandes und damit naturgemäß auch die Annahme des Falles selbst fordert.

Die göttliche Heilsoffenbarung hat den Zweck, ein allumfassendes Reich Gottes zu gründen. Zur Zeit des alten Bundes aber hat dieses Gottesreich, dessen vorbereitende Entwickelung die heiligen Schriftsteller Israels beschreiben, noch nicht jene Universalität gewonnen, auf welche es in seinem Verhältniß zu der ganzen ersten Schöpfung abzielt. Es bewegt sich während dieses ganzen Zeitraums lediglich innerhalb der Schranken der nationalen israelitischen Theokratie. Deswegen bewegt sich auch die israelitische Geschichte in ihrem ganzen Verlauf hauptsächlich auf nationalem Boden, wie sehr sie auch, wie schon angedeutet ward, in ihren letzten Grundvoraussetzungen und nach ihrer innersten Abzweckung als von universalen Gesichtspunkten beherrscht sich darstellt.

Die alttestamentliche Geschichte oder die Geschichte des vorbereitenden Gottesreiches hat nach dem Gesagten ihre vornehmste Voraussetzung in einer besonderen göttlichen Offenbarung. Dieselbe bleibt unverständlich, wenn man nicht Gottes übernatürliches Eingreifen als einen ihrer wichtigsten Faktoren mit in Betracht zieht.

---

1) Vgl. Röm. 1, 19. 20.
2) Genes. 12, 3. Vgl. 18, 18; 22, 18.

Das gilt auch von ihr, sofern sie Gebiete berührt, welche geschichtlich außerhalb der besonderen göttlichen Offenbarung liegen, wie solches z. B. mit der Urgeschichte der Fall ist. Auch dasjenige, welches hierüber gesagt wird, wird von dem Geist der Offenbarung durchdrungen, beseelt und beleuchtet. Gleichwie die heidnischen Religionsurkunden im letzten Grunde aus dem nationalen Geist heraus, der im Heidenthum herrscht, verstanden sein wollen, so wollen die alttestamentlichen Urkunden verstanden sein aus dem Geist der Offenbarung heraus, auch wenn derselbe hier sich noch nahe an das Nationale anschließt. Die rein natürlichen Erklärungsgründe, welche die negative Kritik aufstellt, reichen hier nicht aus.

Der ethische Monotheismus, welcher dem ganzen Alten Testament von Anfang bis zu Ende sein Gepräge aufdrückt, läßt sich weder aus der Annahme Renan's, den Semiten sei ein besonderer monotheistischer Instinkt eigen und habe namentlich an den nomadisierenden Semiten eine Hauptstütze gehabt, noch aus den gegenwärtig so beliebten evolutionistischen Principien erklären. Renan's angeführte Annahme enthält zweifellos einige Wahrheitsmomente. Es ist zuzugestehen, daß die Semiten im Allgemeinen nicht bis zu einem so reich entwickelten Polytheismus gelangt sind wie die arischen Völkerstämme. Allein es besteht doch ein weiter Abstand zwischen solchem Zugeständniß und der Annahme Renan's in der Ausdehnung, welche sie bei ihm hat. Diese Annahme ist auch so gründlich von der heutigen Religionsforschung, namentlich von Max Müller [1] widerlegt worden, daß man darüber nicht viele Worte zu verlieren braucht.

Wir erinnern uns aus dem Vorhergesagten, daß ein ursprünglich relativer Monotheismus in gleicher Weise die Arier, Turanier und Semiten auszeichnet. Es tritt auch zu Tage, daß dieser Monotheismus ebenso gut bei den heidnischen Semiten wie bei den übrigen Völkerstämmen in Polytheismus übergegangen ist, wenn auch der Polytheismus im Allgemeinen bei den genannten Semiten nicht die gleiche konkrete Ausbildung gefunden hat wie bei den Ariern. Nicht einmal die alten nomadisierenden Araber bilden eine Ausnahme.[2] Namentlich die Hebräer selbst zeigen bis zum Exil hin eine Neigung, die Vielgötterei der umwohnenden Völker sich anzueignen, welche von

1) Vgl. die Darstellung des semitischen Monotheismus am Schluß des ersten Bandes seiner berühmten Essays.

2) Vgl. Schrader, im Artikel „Arabien, Araber" in Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums.

den Vertretern der legitimen israelitischen Religion, namentlich von den Propheten mit vieler Mühe bekämpft wird. Vor Abraham's Zeiten waren sie geradezu eine Art von Polytheisten, wie u. a. aus dem Buche Josua hervorgeht, wo es heißt: „Lasset fahren die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Wassers".[1]

Was die Anwendung der evolutionistischen Principien auf die israelitische Religionsgeschichte angeht, so ist bereits zuvor dargethan, daß der genannte relative Monotheismus ein allgemeines Argument gegen die Anwendung derselben auf die Religionsgeschichte enthält. Ferner wird näher nachgewiesen werden, daß das Judenthum als legitime Religion niemals demjenigen Polytheismus ergeben gewesen ist, welchen man nach den genannten Principien als den natürlichen Vorläufer des Monotheismus hinstellt. Uebrigens handelt es sich im biblischen Judenthum immerfort um einen ganz anderen Monotheismus als den abstrakten Monotheismus, von welchem auf dem Gebiet des Heidenthums historisch sich nachweisen läßt, daß er auf natürlichem Wege dem Polytheismus hat entsprossen können. Die griechischen Denker z. B., welche als die vornehmsten Vertreter dieses abstrakten Monotheismus angesehen werden müssen, vermögen sich niemals dazu zu erheben, Gott als Person und noch weniger ihn als heilige Person zu begreifen, während dies bei Israel von Anfang an der Fall ist.[2] Hier begegnet uns ein bewußtgefaßter Monotheismus ethischer Art, welcher immerhin sich hoch erhebt über denjenigen relativen Monotheismus, von welchem die heidnische religiöse Entwickelung ausgegangen ist und welcher ebenfalls angesehen werden muß als hoch erhaben über dem noch unentwickelten Monotheismus der Urreligion. Innerhalb des Judenthums, sofern es die legitime Religion Israels ist, bestimmt ein völlig aktuelles Bewußtsein von dem persönlichen und heiligen Gott jegliches Verhalten. Die ganze alttestamentliche Literatur vom ersten bis zum letzten Buch legt davon ein klares Zeugniß ab.[3] Unzweifelhaft liegt eine Entwickelung in der Auffassung von Gott vor, es ist aber eine Entwickelung, welche auf derselben ethisch monotheistischen Grundanschauung ruht und Hand in Hand geht mit der fortgesetzten Offenbarung.

---

1) Kap. 24, 14. Vgl. V. 2.

2) Vgl. Baudissin, Studien zur Semit. Religionsgeschichte II, S. 78 ff.

3) Erst am Sinai offenbart Gott in einer vergleichsweise vollkommenen Art seine Heiligkeit. Daraus läßt sich erklären, weswegen der Begriff der Heiligkeit für die Genesis im Allgemeinen noch mehr fremd ist. Dennoch treten deutliche Zeichen derselben hervor in Kap. 2, 3.

Wie soll das alles erklärt werden, wenn man nicht seine Zuflucht nimmt zu dem einzigen wirklichen Erklärungsgrund, welcher sich in der genannten Offenbarung darbietet? Eine Erklärung vermittelst rein natürlicher Gründe wird nicht leichter dadurch, daß man, wie die negative Kritik es thut, den ethischen Monotheismus in eigentlichem Sinne erst mit dem Propheten beginnen läßt.[1] Wir werden bald erkennen, daß diese Annahme falsch ist, aber auch wenn sie richtig wäre, würde es ebenso unerklärlich bleiben, wie ein solcher Monotheismus habe entstehen können aus dem vorherlaufenden Naturdienst, welcher nach den beliebten Konstruktionen gar bis in die Zeit der Propheten hinein in Israel soll herrschend gewesen sein. Geht man dagegen aus von der Annahme der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung, so wie dieselbe in der Geschichte Israels schon von der Vorgeschichte an sich darstellt, dann erst hat man einen befriedigenden Erklärungsgrund für die Gottesanschauung Israels.

Der populäre Einwand, dem man oft begegnet, es sei unerklärlich, daß Gott sich lediglich einem einzigen Volk unter den vielen offenbart und für seine Offenbarung das unbedeutende Judenvolk besonders erwählt habe, hat natürlich, tiefer angeschaut, keinerlei Bedeutung. Die einzige Frage von Bedeutung ist die, in wie weit solches wirklich geschehen ist oder nicht. Daß es geschehen ist, beweist nicht allein die ganze Geschichte der Offenbarung. Auch das Judenthum und Christenthum selbst in ihrer heutigen Gestalt lassen sich nicht erklären, wenn nicht diese Geschichte ihrem Wesen nach wahr ist. Namentlich das Christenthum, auf welches die alttestamentliche Offenbarung hinzielt, zeigt es aufs deutlichste, daß Gottes überschwängliche Güte und Liebe gegen die sündige Menschheit den für sein eigenes Wesen wie auch für die empirische Bestimmtheit der Menschen angemessensten Ausdruck gewählt hat in derjenigen Heilsoffenbarung, welche die heilige Schrift bereits von ihren frühesten Bestandtheilen an beschreibt.

Dadurch daß Gott in besonderer Weise in Israel sein Wesen offenbart, ergiebt sich hier die Möglichkeit, in wahrerer Weise als es sonst innerhalb der Antike der Fall war, sein Eingreifen in die Weltentwickelung, seine teleologische Vorsehungsthätigkeit zu ihrem Recht kommen zu lassen. Für die israelitischen Geschichtsschreiber tritt denn auch Gottes einheitliche persönliche Wirksamkeit im Gang der Ereig-

1) Vgl. z. B. Tiele, a. a. O., S. 98 und Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, S. 57 ff., 114 ff.

nisse als das A und O hervor, auf welche alle Dinge rücksichtlich ihres Ursprungs, ihres Fortschreitens und ihres Ziels zurückzuführen sind. Auch die heidnischen Geschichtsschreiber führen wohl die geschichtlichen Ereignisse zurück auf eine göttliche Macht. Herodot nennt dieselbe bald Gott bald das Göttliche. Thukydides bekennt sich noch offener zum Glauben an eine göttliche Weltregierung. Allein es ist dabei doch zu bemerken, daß das Göttliche von ihnen lediglich in abstrakter Weise gefaßt wird, woraus hervorgeht, daß das wahre Princip der Geschichte nicht gefunden ist.[1]

Indessen erreicht die alttestamentliche Geschichtsschreibung trotz ihrer großen Verdienste im Vergleich mit demjenigen, welches das Alterthum in dieser Richtung zu bieten hat, natürlich nicht denselben hohen Standpunkt wie die christliche. Die israelitischen Geschichtsschreiber lassen in ihren Darstellungen nicht die menschliche Freiheit zu ihrem vollen Recht kommen in Hinblick auf die Weltentwickelung. Man geht freilich richtig genug zurück auf Gott als auf den letzten Grund aller Dinge, dabei macht man sich aber nicht selten einer Nichtbeachtung der dazwischen liegenden Ursachen schuldig. Es wird z. B. im religiösen Interesse oft ganz einfach gesagt, Gott habe so oder so gehandelt auch in dem Fall, wo er sich der Menschen als seiner freien Werkzeuge bedient hat.[2] Die naive Vorstellungsweise, welche hierbei zu Grunde liegt, hat Israel in gewissem Sinne mit dem Alterthum im Allgemeinen gemeinsam, obschon sie hier (in Israel) vermöge eines klareren und wahreren Gottesbegriffs niemals zum Bewegungsprincip für Mythenbildungen wird. Einem Ausleger, welcher gleichzeitig Sinn hat für das übernatürliche und das wahrhaft zeitgeschichtliche Moment in der israelitischen Geschichte, wird es durchgehend leicht werden, die übersprungenen Mittelglieder zu finden, ohne darum auf die Trivialitäten der sogenannten natürlichen Auslegung zu verfallen. Diese Mittelglieder ergeben sich in den meisten Fällen gleichsam von selbst in demjenigen Zusammenhang, in welchen sie hineingehören, wenn derselbe anders angeschaut wird in dem Lichte der allgemeinen religiösen Grundanschauung Israels.

---

1) Vgl. Baumstark, Christliche Apologetik I, S. 336; und Frick, Mythus und Evangelium S. 24.

2) Genes. 11, 8 z. B. heißt es, daß Gott nach dem Thurmbau die Menschen über die ganze Erde zerstreute, obschon aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht, daß die Zerstreuung zunächst ihren Grund darin hatte, daß sie einander nicht mehr verstanden und deswegen um des Mangels der sprachlichen Einheit willen sich von einander trennten.

Das dargelegte Verhältniß ist also keineswegs derartig, daß die historische Objektivität dadurch Abbruch zu erleiden braucht. Die alttestamentliche Geschichte giebt in ihrer Redeweise treu dasjenige wieder, welches in dem Entwickelungsstadium, das sie repräsentiert, wirklich in der göttlichen Offenbarung gegeben war. In diesem Entwickelungsstadium ist diejenige Freiheit in Gott, von welcher das Neue Testament redet, noch nicht gewonnen und darum auch nicht die tiefere Erkenntniß der allgemein menschlichen Freiheit, welche erst durch das Licht der christlichen Freiheit ihre rechte Beleuchtung empfängt.

Also, erst vom christlichen Standpunkt aus hat man ein Recht, von Einseitigkeit bei den alttestamentlichen Schriftstellern hinsichtlich ihrer Auffassung von der menschlichen Freiheit zu reden. Ferner darf man nicht unbeachtet lassen, daß diese Einseitigkeit wenigstens bedeutend reduciert wird durch die reinere Auffassung des menschlichen Wesens, welche für jene Schriftsteller gegeben ist in und mit ihrer reineren Auffassung von Gott. Deswegen ist in Hinblick auf die menschliche Freiheit die Behauptung richtig, daß kein Volk des Alterthums in dieselbe einen so tiefen Einblick gethan hat wie Israel. Man sieht ja im Menschen das Ebenbild Gottes,[1] ein Bild, welches zwar durch die Sünde entstellt, aber nicht völlig verwischt ist. Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch soll ja nach der israelitischen Auffassung an Heiligkeit dem heiligen Gott ähnlich werden.[2] Ein tiefes Sünden- und Schuldbewußtsein ist mit dieser Auffassung verbunden. Im Gegensatz hierzu schafft in der heidnischen Mythenwelt der Mensch sich seine Götter nach dem Bild der Welt und nach seinem eigenen, den Stempel der Sünde und Schuld tragenden Bild.

Vermöge seiner reineren Auffassung sowol von Gott und Mensch an und für sich als auch von ihrem gegenseitigen Verhältniß, finden sich im Volke Israel bessere Bedingungen für eine wirkliche Geschichtsschreibung als in irgend einem heidnischen Volk des Alterthums. Der Standpunkt der nationalen religiösen Mythenbildung ist bereits von vornherein überwunden durch die einheitliche Auffassung von dem Göttlichen und Menschlichen. Das Heidenthum bietet deswegen einen so günstigen Nährboden für seine nationalen Mythenbildungen, weil in ihm das Göttliche und das Menschliche sich in eine einheitslose Mannigfaltigkeit zersplittert haben. Weil Israel hingegen Gott als eine heilige

---

1) Genes. 1, 26. 27.
2) Levit. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 26.

absolute Person, welche eine freie Vorsehungsthätigkeit ausübt, und den Menschen als geschaffen nach dem Bilde Gottes und darum als freie Persönlichkeit, die indessen ihre Freiheit gemißbraucht hat und in Sünde gefallen ist, auffaßt, liegen bei Israel diejenigen Voraussetzungen vor, welche nothwendig sind für die Auffassung der Einheit und Mannigfaltigkeit in der menschlichen Entwickelung nach ihrem gegenseitigen Verhältniß. Deswegen wird es möglich, auf die Forderung des Pragmatismus bei der Geschichtsschreibung einzugehen. Die israelitische Geschichte ist eben ihrer ganzen Anlage nach pragmatisch. Die Entwickelung des Reiches Gottes wird nach ihrem Ursprung, ihrem Fortschreiten und ihrem Ziel nach den Gesetzen des israelitischen theokratischen Pragmatismus dargestellt. Aber berücksichtigt diese Darstellung denn auch ebenso sehr die Forderungen der Objektivität? Oder ist etwa der Pragmatismus auf Kosten dieser Objektivität gewonnen? Bisher haben wir nur vorübergehend unsere Aufmerksamkeit diesen Fragen zugewandt.

Hinsichtlich der Objektivität der israelitischen Geschichte muß von vornherein hervorgehoben werden, daß dieselbe, rein menschlich angeschaut, für ihre allgemeine Möglichkeit eine Anzahl guter Voraussetzungen besaß. Allein schon der Umstand, daß die Hebräer Semiten waren, macht sie besonders dazu geeignet, in ihrer Geschichtsschreibung die Forderung der Objektivität zu berücksichtigen (nachdem einmal die allgemeinen Voraussetzungen für diese Geschichtsschreibung sich verwirklicht hatten). Es ist ja allgemein bekannt, wie sehr die Semiten sich auszeichnen durch ihren Sinn für die Ueberlieferung mündlicher Traditionen von Generation zu Generation. Sie thun sich weniger hervor durch Produktivität — darin liegt die Stärke der Indoeuropäer — als durch eine Receptivität, vermöge welcher sie nicht allein mit Leichtigkeit einen von außen her gegebenen Inhalt aufzunehmen, sondern auch das also Aufgenommene treu zu bewahren vermögen. Diese Eigenschaft bekunden auch die hebräischen Semiten nach der heiligen Schrift, und zwar auch dann, wenn sie ihrer besonderen Aufgabe untreu werden. Das abgefallene Israel ist z. B. niemals im Stande gewesen, selbständige Göttergestalten zu schaffen, wol aber, die Göttergestalten der umwohnenden heidnischen Völker aufzunehmen.

Diese den Semiten im Allgemeinen eigenthümliche receptive Begabung mußte den treuen Israeliten wohl zu statten kommen bei der Lösung der dem gesammten Israel gegebenen besonderen Aufgabe, die

göttliche Offenbarung zu empfangen und sie unter den Völkern rein und unverfälscht zu bewahren. Das nach antikem Maßstab unvergleichliche Verdienst der alttestamentlichen Geschichtsschreiber liegt auch weniger in einer selbständigen, mit Kunst ausgeführten Behandlung des historischen Materials, als in einer treuen, einfachen und ungekünstelten Wiederspiegelung dieses in das geschichtliche Bewußtsein aufgenommenen Materials, so wie dasselbe einheitlich vorliegt in einer von göttlicher Offenbarung getragenen Entwickelung. Dieser unmittelbare Eindruck muß aus ihren schriftlichen Erzeugnissen unwillkürlich hervorleuchten, sobald als sie zum Gegenstand einer vorurtheilslosen Betrachtung gemacht werden.

Weil es sich um die allgemeine Möglichkeit einer treuen Wiedergabe derjenigen Thatsachen handelt, welche in die israelitische Geschichte eingehen, so darf auch nicht unbeachtet gelassen werden, daß die göttliche Offenbarung selbst, deren Hüter Israel war, unter anderem auch die Aufgabe hatte, einen Wahrheitssinn zu wecken und zu verleihen, dessen Bestreben es war, alle natürlichen Hülfsmittel treu zu verwenden, um diese Thatsachen in ihrer unverfälschten Reinheit zu bewahren.[1] Hierfür gab es namentlich ein gutes Hülfsmittel in der Schreibkunst, die verhältnißmäßig früh bei den Hebräern vorhanden war.[2] Die Annahme A. T. Hartmann's, Vatke's und anderer negativer Kritiker, daß die Hebräer erst kurz vor Salomo's Zeit oder noch später in den Besitz der Schreibkunst gelangt seien, wird auf das Bestimmteste durch den Pentateuch widerlegt, welcher durch mehrere Aussagen deutlich zeigt, daß diese Kunst wenigstens zu Moses Zeit ziemlich allgemein verbreitet war.[3]

Es ist bereits zuvor dargethan, daß die alttestamentliche Geschichte national theokratischer Natur ist. Dieselbe kann im Ganzen genommen als eine Geschichte der israelitischen Theokratie bezeichnet werden. Die Voraussetzung für das Inslebentreten einer solchen Geschichte ist die Entwickelung des theokratischen Gemeinschaftsbewußtseins. Das letztere muß Gestalt gewonnen haben, nachdem Israel nach dem Auszug aus Egypten sich zusammengeschlossen hatte zu einem Volk des Eigenthums

---

1) Unter den vielen Geboten des Sittengesetzes fand sich auch das Gebot: nicht falsches Zeugniß zu reden. Exod. 20, 16.

2) Auch anderer Hülfsmittel für die Bewahrung der Tradition verstand Israel sich zu bedienen, so z. B. der Denksteine (1 Sam. 7, 12; 2 Sam. 18, 18 u. a. Stellen).

3) Vgl. Strack, Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern in Herzog und Plitt, Real-Encyklopädie. 2. Auflage.

Gottes mit einer geordneten Verfassung und nachdem es in Kanaan einen festen Wohnsitz gewonnen hatte, woselbst es die neue Gemeinschaft auf den verschiedenen Lebensgebieten auszugestalten vermochte. Es kommt denn auch zu einer Geschichtsschreibung, soweit als das Vorhandensein der allgemeinen Bedingungen für eine solche es ermöglichten. Schriftlich fixiert und in den alttestamentlichen Kanon aufgenommen, hat sie hier eine für das Judenthum normierende Gestalt.

Wie viel aber von dieser Geschichte in Wirklichkeit den Namen Geschichte verdient, darüber sind die Meinungen sehr getheilt. Es darf auch nicht geleugnet werden, daß die historischen Urkunden des Alten Testaments der historischen Kritik gewisse Schwierigkeiten bieten und zwar besonders dort, wo man in diesen Urkunden nichts anderes als rein menschliche Erzeugnisse zu erblicken vermag.

„Die Verwendung der alttestamentlichen Geschichtsbücher für die Erforschung der alttestamentlichen Geschichte wird dadurch nicht unwesentlich erschwert, daß dieselben in ihrer gegenwärtigen Gestalt sämmtlich nicht unmittelbare Aufzeichnungen von Augenzeugen der Begebenheiten, sondern selbst bereits Produkte gelehrter Geschichtsschreibung sind und in den meisten derselben sich sogar bereits eine mehr oder minder wörtliche Benutzung schriftlicher Quellen nachweisen läßt, die ihrerseits allerdings zum Theil als Berichte von Augenzeugen anerkannt werden müssen. Es kann hiernach die Forderung nahe zu liegen scheinen, daß bei der Verwendung der alttestamentlichen Geschichtsbücher zuvor jedesmal erst die Quellenströmung, auf welche die je betreffende Angabe zurückgeht, festgestellt und deren Entstehung, Zeitalter, Tendenz und historischer Werth abgeschätzt werde. Allein diese Forderung, so oft sie auch in neuerer Zeit aufgestellt wurde, ist doch ohne Willkür nicht durchführbar. Denn läßt sich schon, wie die widersprechenden Resultate der neueren Quellenkritik zeigen, eine strenge und zuverlässige Sonderung der einzelnen Quellenbestandtheile der alttestamentlichen Geschichtsbücher nur in verhältnißmäßig geringem Umfange vollziehen, so fehlt es vollends an fast allen objektiven Anhaltspunkten, um über die ursprüngliche Gestalt, Art und Tendenz der von alttestamentlichen Geschichtsbüchern benutzten Quellenschriften ein einigermaßen sicheres Urtheil zu gewinnen. Bei dieser Beschaffenheit der historischen Literatur des Alten Testaments muß sich die Darstellung der alttestamentlichen Geschichte zunächst darauf beschränken, aus ihr nur das zu entnehmen, was sich bei der alttestamentlichen Gemeinde

selbst auf Grund mancherlei und verschiedenartiger Berichte schließlich als die gemeingültige Anschauung von dem Verlauf ihrer Geschichte herausgebildet hatte." [1]

In dem eben Angeführten scheint uns der positive Theologe Köhler in treffender Weise sowol das richtige als auch das unrichtige Verfahren bei der Verwerthung der heiligen Schriften des Alten Testaments als historischer Quellen angegeben zu haben. Damit ist natürlich kein Verwerfungsurtheil ausgesprochen über diejenige Quellenkritik, welche sich innerhalb der gebührenden, von objektiven Normen bestimmten Grenzen hält. Eine solche Kritik ist höchst nothwendig und deswegen in hohem Grade zu empfehlen. Dieselbe wird erst verwerflich, wenn sie die gegebenen Normen verläßt und zur subjektiven Willkür wird. Eine solche Willkür hat die negative Kritik sich in sehr weitgehender Weise zu Schulden kommen lassen. Davon legen ihre Hypothesen in ihrer wechselnden Mannigfaltigkeit deutlich genug Zeugniß ab. Daß dieselben nur allzu häufig auf willkürlichen Konstruktionen beruhen, kann man mit gutem Grunde bereits dem Umstande entnehmen, daß man selten zwei hervorragende Kritiker sich hinsichtlich derselben Hypothesen einigen sieht. Unzweifelhaft herrscht unter den Vertretern der genannten Hypothesen eine allgemeine Uebereinstimmung in der gemeinsamen Anwendung derselben als eines Hülfsmittels für das Bestreben, dadurch alles Uebernatürliche aus der heiligen Geschichte zu eliminieren. Man ist einig in dem Bemühen, den göttlichen Faktor aus der Heilsoffenbarung hinauszudrängen, d. h. diese Offenbarung hinwegzudeuten, indem man die entsprechende Darstellung derselben auf rein natürliche Faktoren zurückführt. Aber darin erreicht eben genannte Willkür ihren Höhepunkt.

Die negative Kritik hat in ihrer Thätigkeit auf dem alttestamentlichen Gebiet einen Weg eingeschlagen, auf welchem sich nicht mehr die Möglichkeit findet, die auftauchenden kritischen Fragen zu lösen. Wird die heilige Geschichte degradiert zu einer Darstellung einer normal verlaufenden, rein natürlichen Entwickelung, dann läßt sie sich nimmermehr erklären, höchstens hinwegerklären. Das Letztere kann nur geschehen durch freie Konstruktionen, welche klaren geschichtlichen Zeugnissen Gewalt anthun. Solange als man schließlich kein anderes Fundament hat als lose Hypothesen, die in offenem Widerstreit stehen zu der geschichtlich bekräftigten Wirklichkeit, dem übernatürlichen Cha-

1) Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte alten Testaments I, S. 5 f.

rakter der alttestamentlichen Religion, so kann die mehr oder weniger sinnreich detaillierte Quellenkritik, welche im Dienste jener Hypothesen steht, im ganzen genommen nur dazu beitragen, die Fragen noch mehr zu verwickeln. Die Nothwendigkeit, seine Zuflucht zu übernatürlichen Faktoren zu nehmen, um einen zureichenden Erklärungsgrund zu gewinnen für die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte, als welche dieselbe ihrer Objektivität nach auch von der negativen Kritik anerkannt werden müßte, ist vorhin nachgewiesen. Wir brauchen uns nur zu erinnern an das, was über den in dieser Geschichte hervortretenden ethischen Monotheismus gesagt ist.

Allein wie die Schrift in ihrer Gesammtheit, so hat auch die alttestamentliche Geschichte nicht allein einen göttlichen, sondern auch gleichzeitig einen rein menschlichen Inhalt. Man darf nicht den einen Faktor um des anderen willen vergessen oder den einen auf Kosten des anderen hervorheben. Der menschliche Faktor in der heiligen Geschichte macht eine im vollen Sinne des Wortes zeitgeschichtliche Erklärung dieser Geschichte erforderlich. Man darf nicht vergessen, daß die alttestamentliche Geschichte eine Heilsgeschichte ist, deren Schauplatz in dem alten Morgenland liegt, woselbst insonderheit die national israelitische Individualität derselben ihr Gepräge verliehen hat. Es gehört zum Begriff der wahren zeitgeschichtlichen Betrachtung, daß man, soweit es möglich ist, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln hinsichtlich der einzelnen Schrifttheile darüber Klarheit zu gewinnen sucht, wann, von wem, für wen, zu welchem Zweck und unter welchen Verhältnissen dieselben abgefaßt worden sind. Man muß ebenfalls, soweit es möglich ist, prüfen, in wie weit der Text in unverfälschter Gestalt vorliegt. Bei dieser ins Einzelne gehenden kritischen Arbeit, welcher sich hin und wieder unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen, darf man nicht vergessen, daß die Verfasser der einzelnen Schriften oder deren Schlußredaktoren bessere Hülfsmittel zur sicheren Beurtheilung der von ihnen vielleicht benutzten Quellschriften besaßen als wir sie jetzt haben. Wir sind lediglich an ihre einheitlichen Schriften gewiesen und an diejenige Anleitung zur Beurtheilung der hier benutzten Quellen, welche in den Schriften selbst vorliegen.

Fast alle historischen Schriften des Alten Testaments lassen erkennen, daß sie entstanden sind unter einer mehr oder weniger ausgedehnten Benutzung historischer Quellen. Bisweilen sind diese Quellen direkt angegeben, wie z. B. in den Büchern der Könige und der Chronik. Auch wenn sie nicht direkt angegeben sind, kann man trotz-

dem dieselben oft mit Leichtigkeit erkennen. Allein da man dieselben immerhin lediglich kennt durch den Gebrauch, der von ihnen in den vorliegenden kanonischen Schriften gemacht ist, so hat die Kritik mit ihren zahlreichen Anschauungen über dieselben einen ziemlich weiten Spielraum gehabt. Das gilt indessen namentlich von derjenigen Kritik, welche um ihres Zweckes willen die heiligen Schriften und ihre Aussagen nach Gutdünken behandelt hat. Uns interessiert diese Kritik hier nur in so weit, als dieselbe ein Mittel geworden ist, um die Objektivität der einzelnen Schriften oder Schrifttheile hinwegzuerklären. In diesem Bestreben hat man die Quellen so weit als nur möglich in der Zeit vorgerückt. Durch die Anschauung, daß der historische Stoff lange Zeit hindurch lediglich mündlich fortgepflanzt sei, hat man besseren Raum gewonnen für die Annahme einer Mythen- und Sagenbildung in der heiligen Geschichte, die ihrem Wesen nach bewußte Dichtung ist.

In diesem Bemühen, die Abfassungszeit der einzelnen Schriften und Schrifttheile vorzurücken, hat man, wie wir erkennen werden, oftmals fehlgegriffen. Aber auch wenn der historische Stoff so späten Ursprungs wäre, wie die negative Kritik im Allgemeinen glaubhaft zu machen sucht, so folgt daraus keineswegs mit Nothwendigkeit, daß derselbe unzuverlässig ist. Am wenigsten kann die Menge der Quellen Mißtrauen erwecken gegen die Objektivität derjenigen Schrifttheile, in welchen sie zur Verwendung gekommen sind. Im Gegentheil, gewöhnlich erblickt man in dem Gebrauch mehrerer Quellen eine größere Sicherheit für die objektive Wahrheit der darauf gegründeten Darstellung, sofern nämlich derjenige, welcher sie zur Verwendung gebracht hat, die Fähigkeit erkennen läßt, sie mit Kritik zu gebrauchen. Wo ist wol in dieser Beziehung eine größere Garantie gegeben als eben auf dem Gebiet des Alten Testaments, wo von Anfang bis zu Ende eine so wesentliche Uebereinstimmung vorliegt, obgleich zwischen dem Anfang und Schluß ein Zeitraum von etwa tausend Jahren liegt? Jeder, dessen Blick für die hier sich enthüllende göttliche Offenbarung offen steht, erkennt mit Leichtigkeit, daß es eine und dieselbe Entwickelung ist, welche nach ihrem Ursprung und ihrem Fortgang beschrieben wird.

Die alttestamentliche Geschichtsschreibung schreitet gewissermaßen auf zwei Linien vor, von welchen die eine mit der Genesis ihren Anfang nimmt und erst in den beiden Büchern der Könige ihren Abschluß gewinnt, die andere dagegen mit den Büchern der Chronik beginnt und in den Büchern Esra und Nehemia sich fortsetzt. In dem ersten dieser beiden historischen Schriftkomplexe wird eine vorzugsweise

prophetisch-pragmatische Darstellung des gesammten Fortschreitens der alttestamentlichen Offenbarung von ihrer ersten Grundlegung bis zu jener Zeit, wo infolge der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar kein gottesdienstliches Versammlungsleben mehr stattfand, gegeben;[1] in dem zweiten dagegen, welcher anknüpft an die Zeit des später wieder hergestellten Versammlungslebens, herrscht ein vorzugsweise priesterliches (levitisches) Interesse vor, weswegen die Darstellung mit Vorliebe zurückschaut auf diejenigen Zeiten, in welchen die Religion sich als eine das Volk und seine Leiter beherrschende Macht erwies.

Die geschichtlichen Grundgedanken, welche so in diesen beiden großen Schriftgruppen die Auswahl und die Behandlung des vorliegenden Materials behandeln, widerstreiten einander ebenso wenig wie das theokratische Prophetenthum im Widerspruch steht mit dem theokratischen Priesterthum. In der theokratisch-pragmatischen Betrachtungsweise haben sie ihre Einheit. Beide in Betracht kommende Schriftgruppen sind Darstellungen einer und derselben vorbereitenden Heilsoffenbarung, obschon sie von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen. Durch das gemeinsame heilsgeschichtliche Interesse erklärt es sich, daß auf beiden Seiten so Vieles ausgelassen ist, was in einer profanen Geschichtsschreibung seinen Platz hätte finden müssen. So z. B. ist dasjenige, welches sich während des langen Aufenthalts in Egypten ereignete, zum größten Theil außer Betracht gelassen. Das heilsgeschichtliche Interesse erklärt es auch, weswegen die Genealogien einen so breiten Raum einnehmen. Dieselben weisen nach, durch welche menschlichen Organe das Reich Gottes auf Erden begründet wird und seiner Vollendung entgegenschreitet im „Weibessamen". — Allein zwischen der Erfüllung der Zeit in diesem Samen (und demjenigen, welches seiner Erscheinung vorangeht) sowie der alttestamentlichen Offenbarung liegt innerhalb des Judenthums ein Zeitraum rein menschlicher Entwickelung, welcher lediglich im Zusammenhang steht mit der vorhergehenden Heilsoffenbarung und deren Geschichte. Den Uebergang zu derjenigen Geschichte, welche sich mit dieser Zwischenzeit beschäftigt, vermag man bereits zu erkennen in der zweiten von jenen genannten großen Schriftgruppen; derselbe tritt aber noch bestimmter hervor in dem plastisch abgerundeten Buch Esther, das ein specifisch „jüdisches" Gepräge trägt.

Allein die geschichtlichen Schriften des Alten Testaments ruhen

1) Vgl. v. Hofmann, a. a. O., S. 130 f.

nicht nur in ihren großen leitenden Gedanken, sondern auch in ihren Einzelheiten auf geschichtlicher Grundlage. Die einzelnen Momente treten hervor als treuer Ausdruck der besonderen Hauptzüge derselben Offenbarung, deren Entwickelung sie darstellen. Deswegen muß das Einzelne natürlich angeschaut werden im Lichte des Ganzen, d. h. in demjenigen Lichte, welches es am besten erklärend zu beleuchten vermag. Man verspürt alsdann einen organischen Zusammenhang zwischen den geschilderten Zeitereignissen. Ein nachfolgendes Ereigniß läßt sich nur begreifen in seinem Zusammenhang mit dem vorhergehenden und umgekehrt.

Weil aber die alttestamentliche Offenbarung die Wurzel bildet, aus welcher die neutestamentliche hervorwächst, so besteht eine Uebereinstimmung zwischen der ganzen alt- und neutestamentlichen Geschichte entsprechend dem Gemeinsamen in derjenigen Offenbarung, welche sie je für sich in ihren verschiedenen Stadien beschreiben. Dieser Umstand veranlaßt, daß man, um die alttestamentliche Geschichte recht zu verstehen, dieselbe anschauen muß in demjenigen Lichte, welches die neutestamentliche Geschichte darüber ausgießt. Man muß sich dabei freilich davor hüten, den Schatten mit der Wirklichkeit zu verwechseln, um das Verhältniß zwischen dem alten und neuen Bunde in neutestamentlichem Sprachgebrauch darzustellen. Werden sie dagegen in ihrem rechten Zusammenhang angeschaut, dann dienen sie einander zu gegenseitiger Beleuchtung. Man versteht alsdann den Pragmatismus, welcher, wie gesagt, die alttestamentliche Geschichte kennzeichnet. Einer solchen allgemein heilsgeschichtlichen Anschauungsweise stellt sich die ganze alttestamentliche Offenbarungsgeschichte verglichen mit der neutestamentlichen dar als eine wesentlich prophetisch-pragmatische Geschichte.

Wie bereits erwähnt, zeichnet sich namentlich die mit der Genesis beginnende und mit den Büchern der Könige abschließende Geschichte durch einen prophetischen Pragmatismus aus. In ihrer planmäßigen (teleologischen) Anlage, nach welcher das historische Material beherrscht wird von einer Grundidee, einer göttlichen Idee, welche im Begriff steht sich zu verwirklichen, schreitet insonderheit diese Geschichte vorwärts unter reichlicher Verwendung von Typen und Symbolen,[1] durch

---

1) Das Heidenthum besitzt zwar Symbole, aber keine Typen, da die Entwickelung desselben nicht besteht in einer direkten Vorwärtsbewegung auf einen höheren Antitypus hin. Allein die Symbole des Heidenthums haben eine physische und kosmische Bedeutung, während die Symbole der israelitischen Literatur eine auf monotheistischer Grundlage ruhende ethische Bedeutung

welche gemeinsam (die Typen auf der Grundlage der Symbole [1]) diese Grundidee in vorbereitender Weise prophetisch enthüllt wird. Es ist behauptet worden, daß dieser prophetische Pragmatismus gegen den wahrhaft objektiven Charakter der genannten Geschichte zeuge. Das ist indessen so wenig der Fall, daß der objektive Charakter derselben vielmehr dadurch nur noch mehr bekräftigt wird. Eine Geschichte, welche, wie die vorliegende, nicht nur einen von Gott gegebenen Anfangspunkt hat, von welchem sie ausgeht, sondern auch einen von ihm gegebenen Mittelpunkt, auf welchen sie bewußt hinzielt, nimmt nothwendig typischen und symbolischen Charakter an.[2] Die Entwickelung, welche sie beschreibt, läßt erkennen, daß sie in jedem Stadium unter Gottes gnadenreicher Leitung diesem Mittelpunkt zustrebt als dem Ziel, für welches sie vermöge seines Heilsrathschlusses von Anfang an angelegt ist. Deswegen muß auch die Geschichte gleich der Entwickelung selbst beherrscht werden von dem Alles tragenden ewigen Gedanken des göttlichen Rathschlusses und die einzelnen Erscheinungen typisch sich abzwecken lassen auf die Verwirklichung desselben, während sie gleichzeitig ein bereits Gegebenes symbolisch bezeichnen. Insonderheit die epochemachenden Erscheinungen und Ereignisse, durch welche die Entwickelung in bestimmter Weise ihren Charakter als eine Entwickelung des göttlichen Rathschlusses erkennen läßt, müssen in der Ge-

---

haben. Deswegen sind dieselben keineswegs, wie die negative Kritik meint, gleich den heidnischen Symbolen ein Beweis des Naturdienstes. Die negative Kritik schließt von gewissen formalen Aehnlichkeiten auf eine wesentlich reale Uebereinstimmung. Das heißt aber der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte Gewalt anthun, denn dieselbe will verstanden sein in Uebereinstimmung mit ihrem eigenen Geist, als ein einheitlicher Organismus, welcher seinen besonderen gleichzeitig symbolischen und typischen Charakter trägt. Diese Auslegung ist keineswegs willkürlich wie die allegorische, sondern hat ihre Norm in der Natur des auszulegenden Gegenstandes.

1) Vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus I, S. 78.

2) Vgl. v. Hofmann, a. a. O., S. 39 u. a. Es ist das unbestreitbare Verdienst v. Hofmann's, nach dem großen Bengel wiederum die heilsgeschichtliche Anschauungsweise der biblischen Geschichte aufgenommen zu haben. Mehrere sind später in seinen Spuren gewandelt. Das gilt nicht zum wenigsten von dem vornehmsten Exegeten unserer Zeit auf alttestamentlichem Gebiet, Franz Delitzsch. In einer kleinen Schrift: Der Messias als Versöhner, S. 25 giebt er folgendes in der vorliegenden Beziehung besonders charakteristisches Urtheil über die alttestamentliche Geschichte: „Weil das alttestamentliche Israel die Vorbereitungsstätte des zukünftigen Heiles ist, deshalb ist die Geschichte dieses Volkes wie keines anderen ein Ineinander menschlicher Freiheit und planmäßigen göttlichen Waltens, welches sie, so labyrinthisch sie sich auch bewegt, doch dem einen Ziele zulenkt und in sie Vorbilder dieses Zieles hineinwirkt. Nicht allein das gesetzliche Ritual ist ein Schatten der künftigen Güter, sondern Person und Werk des kommenden Christus präfiguriren sich auch mannigfach und nicht ohne bemerklichen Fortschritt in der alttestamentlichen Geschichte".

schichte nach ihrer typischen und symbolischen Bedeutung hervortreten. In ihnen liegt ja hauptsächlich der Anfang, der Fortgang und das Ziel der Entwickelung in vorbildlicher und sinnbildlicher Weise enthüllt.

Folglich ist es keineswegs ein gegen die Objektivität streitender „frommer Pragmatismus", welcher uns in der israelitischen Geschichte begegnet. Diese Geschichte ist ebenso wenig eine planmäßige Fälschung der Wirklichkeit in priesterlichem Interesse.[1] Dieselbe ist beides eine objektive und eine pragmatische Geschichte. Ebenso wie der Pragmatismus selbst für denjenigen, welcher für diesen Pragmatismus einen offenen Blick hat, die Erkenntniß der mit demselben verbundenen Objektivität stützt, so giebt es auch eine Anzahl anderer Gründe, die wol geeignet sind, diese Objektivität für Jedermann zu bekräftigen. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß diese Gründe eine völlige Gewißheit über alle Einzelheiten in den historischen Berichten zu geben vermögen. Wir sind vielmehr davon überzeugt, daß es in dem uns vorliegenden alttestamentlichen Kanon manche Einzelheiten giebt, hinsichtlich welcher es sich leicht einsehen läßt, daß dieselben in der vorliegenden Gestalt als unrichtig angesehen werden müssen. — Aber freilich sind die Gründe für diese Unrichtigkeit in den meisten Fällen nicht diejenigen, welche von der negativen Kritik angeführt werden. — Allein trotz des Zugeständnisses einzelner Unrichtigkeiten[2] sind wir gleichwol der Meinung, daß die biblische Geschichte gerade in ihrer alttestamentlichen Gestalt nachweislich ihrem Wesen nach eine durchaus objektiv treue Darstellung ist.

Schon die genannten, häufig vorkommenden Geschlechtsregister, die man unzweifelhaft in einzelnen Punkten schwer genug mit einander in Uebereinstimmung zu bringen vermag, gewähren nicht desto weniger durch ihre merkwürdige Uebereinstimmung im Großen und Ganzen

---

1) Diese beiden Behauptungen richten sich gegen Wellhausen und seine Genossen. Wellhausen sagt über die israelitische Geschichte u. a. Folgendes: „Was der gewöhnlichen Vorstellung als der specifische Charakter der israelitischen Geschichte erscheint und derselben vorzugsweise den Namen der heiligen Geschichte eingetragen hat, beruht zumeist auf nachträglicher Uebermalung des ursprünglichen Bildes". Prolegomena zur Geschichte Israels S. 308. Vgl. das zunächst Folgende u. a.

2) Solche Unrichtigkeiten, mögen sie nun von Textentstellungen oder ähnlichen Umständen herrühren, vermögen den unvergleichlichen Werth des Alten Testaments im Vergleich mit allen übrigen Schriftwerken des Alterthums nicht zu verkleinern. Wir sagen mit v. Hofmann (a. a. O., S. 82) „die heilige Schrift ist etwas Besseres als ein Buch ohne Fehler, und die Fehler, welche sich in ihr finden, thun demjenigen, wodurch sie sich von allem anderen Schriftthum unterscheidet, keinen Eintrag".

einen schätzenswerthen Beitrag zu den Erkenntnißgründen für die Wahrheit der biblischen Geschichte.[1] Eine solche Uebereinstimmung findet auch statt zwischen den vielen zu verschiedenen Zeiten verfaßten anderen parallelen Schrifttheilen. Solche Parallelen finden sich besonders zahlreich in den Büchern Samuelis, der Könige und der Chronik, die legislativen Theile des Pentateuchs oder die prophetischen Schriften ungerechnet.

Es ist uns freilich nicht unbekannt, daß man nicht selten aus diesen parallelen Schrifttheilen den entgegengesetzten Beweis hat herleiten wollen. Indem man hinweg sah über die thatsächlich vorhandene Uebereinstimmung im Großen und Ganzen, hat man sich an die eine oder andere vermeintliche oder wirkliche Differenz von oft recht untergeordneter Bedeutung festgehakt und in ihr den Beweis gesucht für den Mangel an objektiver Treue gegenüber der Wirklichkeit. Diese Differenzen sind indessen im Allgemeinen nicht so ernster Natur, als daß sie sich nicht aus entsprechenden, durch zeitgeschichtliche Veranlassungen hervorgerufene Differenzen derjenigen Wirklichkeit, welche die bezüglichen Schrifttheile darstellen (so z. B. in der Frage über die Differenzen zwischen den legislativen Theilen des Deuteronomiums und der vorhergehenden Theile des Pentateuchs) oder aus den verschiedenen pragmatischen Gesichtspunkten der parallelen Schrifttheile (so z. B. im Verhältniß der Bücher der Chronik und der vorherlaufenden, parallelen historischen Schrifttheile) mit Leichtigkeit erklären lassen. Daraus folgt aber nicht, daß die Annahme der negativen Kritik, es liege irgend eine Art von Dichtung vor, zu Hülfe genommen werden muß, um einen zureichenden Erklärungsgrund zu finden. Die Ursache von Differenzen der letztgenannten Art wird man in den häufigsten Fällen suchen müssen in denjenigen Textentstellungen, welche in großer Zahl zu finden sind in den als kanonisch vorliegenden Büchern Samuelis, der Könige und der Chronik. Wo sich wie hier, trotz der bekannten ganz außerordentlichen Sorgfalt und minutiösen Genauigkeit, mit welcher die Juden die Reinheit des Textes zu bewahren suchten, dennoch an einzelnen Stellen Entstellungen einschlichen, fehlt es keineswegs an Hülfsmitteln für die Wiederherstellung des ur-

1) Wir können das Obige nicht näher entwickeln, ohne uns um der Kürze willen zu beziehen auf dasjenige, was z. B. Keil und Delitzsch über die angeführten Geschlechtsregister in ihren bekannten Kommentaren sagen, sowie auf einen in apologetischer Beziehung sehr interessanten Aufsatz von Förtsch im „Beweis des Glaubens", 1886, Heft 5 und 6. Der Aufsatz ist betitelt: „Die biblischen Genealogien in ihrer apologetischen Bedeutung".

sprünglichen Textes. Insonderheit gewährt dabei die Septuaginta, wenn man sie vorsichtig und mit der nothwendigen Kritik anwendet, eine gute Handreichung.

Es giebt aber auch eine Anzahl von außerbiblischen Schriften, die mit einzelnen alttestamentlichen Berichten Berührungspunkte haben, so daß den letzteren dadurch mit Bezug auf ihre Objektivität eine äußerliche Stütze zu Theil wird. Wir haben bereits früher nachgewiesen, wie solche Berührungspunkte mit der Urgeschichte in reichem Maße sich darbieten. Auch die folgende Geschichte geht dabei nicht leer aus. Natürlich ist es fast ausschließlich die äußere, die nach außen hin gewandte Seite des Alten Testaments, die auf diese Weise eine außerbiblische Beleuchtung gewinnt. Eine solche Beleuchtung aber ist denn auch in um so reicherem Maße dieser Außenseite zu Theil geworden durch die schriftlichen Denkmäler derjenigen Völker, mit welchen Israel in äußere Berührung trat. Namentlich die babylonisch-assyrischen und egyptischen Völker haben eine Reihe von Denkmälern hinterlassen, welche, nachdem ihre Deutung in unseren Tagen gelungen ist, in erstaunlich reichlichem Maße Zeugniß ablegen für die Objektivität der biblischen Geschichte und zwar von deren ersten Anfang an. Die babylonisch-assyrischen Keilschriften haben in dieser Richtung geradezu epochemachende Bedeutung gewonnen. Um ihre Parallelen zur Urgeschichte hier noch nicht zu berühren — denn auf diese werden wir im Folgenden eine ausführlichere Darstellung verwenden — so weisen wir nur darauf hin, wie sonderlich die spätere israelitische Königsgeschichte in mehreren Theilen durch dieselben eine zuvor nie geahnte äußere historische Bekräftigung gewonnen hat.

Der berühmte Assyriologe Schrader hat im Jahre 1872 die bis dahin gewonnenen Ergebnisse der assyriologischen Forschung, so weit sie die alttestamentliche Geschichte betreffen, dargelegt.[1] Dieselben sind wahrhaft großartig, wie Solches sich auch im Voraus erkennen ließ aus den vielen einzelnen Beiträgen, welche mehrere berühmte Assyriologen in dieser Richtung geliefert hatten. Veranlaßt durch das Mißtrauen, welches namentlich im Anfang sich geltend machte gegen die Anwendung der Ergebnisse der Assyriologie in und auf die historische Forschung, fand Schrader ungesucht eine Gelegenheit sich zu dieser Frage besonders zu äußern. In derjenigen Arbeit, die in Folge dessen

1) Die erwähnte Arbeit trägt den Titel: Die Keilinschriften und das alte Testament.

erschien,[1] ist die Berechtigung dieser Anwendung im Allgemeinen über jeden Zweifel hinausgehoben worden, wenn jene Arbeit auch den Eindruck zurückläßt, daß eine gewisse Vorsicht bei dem Gebrauch der Ergebnisse der Assyriologie geboten ist.

Seit dem Erscheinen der zuerst genannten epochemachenden Arbeit Schrader's ist bereits eine lange Reihe von Jahren verflossen, und die Assyriologie hat inzwischen immer neue Fortschritte gemacht, indem immer mehr Forscher dieses reiche Feld betreten und ein helleres Licht verbreitet haben über die Berührungspunkte zwischen den babylonisch-assyrischen Denkmälern und dem Alten Testament.[2] Die Uebereinstimmung zwischen den parallelen Schrifttheilen hat — wenn man absieht von den verschiedenen religiösen Grundanschauungen, auf denen sie beruhen, — in immer zahlreicheren Punkten sich als so überraschend groß gezeigt, daß die Verschiedenheiten und Widersprüche, welche dabei vorkommen, angesichts dieser Uebereinstimmung nur wenig zu bedeuten haben. Daß solche Verschiedenheiten und Widersprüche übrigens vorliegen, ist um so weniger verwunderlich, als jedes Volk natürlich von seinem nationalen Standpunkt aus berichtet.

Namentlich die Chronologie hat man schwer in Uebereinstimmung zu bringen vermocht.[3] Man darf dabei aber nicht vergessen, daß auch in Hinblick auf die Chronologie die nationale Anschauungsweise eine Rolle gespielt hat. Die israelitische Geschichte bewegt sich an ihrem Theil mit Vorliebe in einer Zahlensymbolik, welche ihre Wurzel hat in den nationalen theokratischen Verhältnissen. Die chronologischen Angaben derselben sind deswegen häufig runde Zahlen, die mit jener Zahlensymbolik zusammenhängen und die lediglich in dieser ihrer Bedeutung auf Genauigkeit Anspruch machen. Dieselben wollen keines-

---

1) Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878. Dieselbe erschien namentlich infolge des von dem Historiker v. Gutschmid in der genannten Beziehung ausgesprochenen Mißtrauens. Vgl. S. 1—31.

2) Betreffend die Ergebnisse dieser Forschungen in ihrem Verhältniß zum Alten Testament vgl. außer Schrader's Arbeit (namentlich die 2. Aufl.) und den Arbeiten, welche bei der Erörterung über das Verhältniß der Urgeschichte zu den entsprechenden babylonisch-assyrischen Parallelen im Folgenden näher werden angeführt werden, auch die übersichtlichen Darstellungen von Buddensieg: Die assyrischen Ausgrabungen und das Alte Testament; derselbe: Die biblische und chaldäische Sintfluthsversion in Luthardt's angef. Zeitschrift 1880; auch Zöckler ebendaselbst: Ninivehs und Babylons Zeugniß für den Geschichtsinhalt des Alten Testaments; ferner Schulze: Die Ausgrabungen in Assyrien und das Alte Testament, Beweis des Glaubens 1880.

3) Vgl. König, Beiträge zur biblischen Chronologie in Luthardt's Zeitschrift 1883, und Schaefer, Die biblische Chronologie ꝛc.

wegs immer so aufgefaßt sein als wenn sie dem geschichtlichen Verlauf in absoluter äußerlicher Weise entsprächen. Eine solche runde Zahl ist namentlich häufig die Zahl 40 und zwar sowol an sich als auch in ihren Theilen und Vervielfältigungen. Als eine runde Zahl ist z. B. die Zahl 40 in der Geschichte Moses, der Richter und der drei ersten Könige. Die Berechnung in runden Zahlen kehrt noch im Neuen Testament wieder, z. B. in dem Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus, wo die Zahl 14 offenbar als runde Zahl gefaßt sein will.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Art, häufig mit runden Zahlen zu rechnen, die wissenschaftliche Erkenntniß der biblischen Chronologie ganz bedeutend erschwert. Dieselbe ist denn auch noch immer in manchen Stücken ein ungelöstes Problem. Es liegt ganz und gar außerhalb der speciellen Aufgabe der biblischen Geschichte, ein gewöhnliches chronologisches System zu geben. Man muß deswegen im Interesse der Wissenschaft um so dankbarer sein für die Beiträge, welche die Assyriologie wie auch die Egyptologie etwa beisteuern können für die Lösung des Problems der biblischen Chronologie.

Wir äußerten vorhin, daß auch die egyptischen Denkmäler Manches darbieten, welches zur Bekräftigung der Objektivität der biblischen Geschichte beiträgt. Namentlich gewinnt der Zeitraum von Abraham bis Moses durch dieselbe eine gewisse profangeschichtliche Beleuchtung. Die berühmten Egyptologen Lepsius, Brugsch, Ebers u. A. haben durch ihre Forschungen ein reiches Material der in Betracht kommenden Art ans Licht gezogen. Mit Bezug auf Joseph's Geschichte z. B. sagt Ebers, er habe gefunden, daß sie sogar ihren Einzelheiten nach den Verhältnissen des alten Egyptens entspricht.[1]

Es giebt also außerbiblische Zeugnisse, welche zur Bekräftigung der biblischen Geschichte dienen. Man muß sich davor hüten, die Bedeutung solcher Zeugnisse zu überschätzen oder zu unterschätzen. Das Erstere geschieht, wenn man um der Aehnlichkeit willen zwischen den außerbiblischen und biblischen Zeugnissen absieht von ihrer Unähnlichkeit. Die Aehnlichkeit erstreckt sich ja lediglich auf einige äußerliche Züge der Offenbarungsgeschichte. Was die innere Entwickelung, die Entwickelung der Offenbarung selbst angeht, so sind wir ausschließlich auf die Bibel angewiesen. Andererseits darf man, wie gesagt, doch

1) „Ich führe den Nachweis, daß namentlich die ganze Geschichte des Joseph selbst in ihren Einzelheiten als durchaus entsprechend den wahren Verhältnissen im alten Aegypten bezeichnet werden muß." Aegypten und die Bücher Moses. S. XII.

keineswegs die Bedeutung der außerbiblischen Parallelen zur biblischen Geschichte unterschätzen. Das geschieht, wenn man um der Ungleichheit willen, welche sie aufweisen, von der Gleichheit absieht und nicht genugsam beachtet, wie dieselbe vereint mit den zahlreichen übrigen Beweisgründen äußerer und innerer Art, welche vorliegen, in ihrer Art dazu dienen, die Objektivität der israelitischen Geschichte zu bekräftigen. Da im übrigen die assyriologischen und egyptologischen Wissenschaften noch verhältnißmäßig sehr jung sind, aber doch während ihres kurzen Daseins fast täglich Neues darbieten, wo es sich darum handelt, eine Anzahl von biblischen Angaben nicht allein historischer, sondern auch ethnographischer und topographischer Natur zu bestätigen, so läßt sich erwarten, daß ihren bisher gewonnenen, beinahe erstaunlichen Resultaten in derselben Richtung andere ähnliche Resultate folgen werden.

Allein die vornehmste Stütze der Erkenntniß der Objektivität der alttestamentlichen Geschichte liegt in dem eigenen inneren Charakter dieser Geschichte, in ihrem Charakter, ein organisches Ganzes zu sein, eine fortlaufende Darstellung der vorbereitenden göttlichen Offenbarung, welche einzig und allein den zureichenden Erklärungsgrund abzugeben vermag für diejenige Religion, die historisch die Vorbereitung des Christenthums ausmacht. So haben sich denn auch die Angriffe der negativen Kritik gegen diesen wunderbaren Charakter der israelitischen Geschichte, gegen diesen Kern ihres Wesens koncentriert. Allein gerade gegenüber diesem Kardinalpunkt verräth der Angriff seine große innere Ohnmacht. Es genügt nicht, die Frage nach der Wirklichkeit der alttestamentlichen Offenbarung mit dem altgewohnten Argument: non possumus abzufertigen. Damit stellt die Kritik sich lediglich ein Armuthszeugniß aus. Daraus, daß etwas Uebernatürliches nicht hineinpaßt in die Größen, welche eine naturalistische Kritik aus den „einfachen Urelementen" hervorgehen sieht, folgt weder, daß das Wunderbare in der biblischen Geschichte unmöglich, noch daß es unwirklich ist. Und dennoch muß die alte bekannte Annahme von der Unmöglichkeit des Wunders immer wieder in die Vorderlinie treten und das fehlende Glied in der Kette des Beweises der Kritik darstellen. Die zahlreichen negativen Hypothesen mit den daraus folgenden, ins Unendliche sich verlierenden Analysen und minutiösen Unterscheidungen der Einzeltheile des alttestamentlichen Kanons sind im letzten Grunde aus der genannten Annahme geboren und inspiriert, auch wenn die Kritik oft sich dermaßen in kleine Details verloren hat,

daß die letzten Voraussetzungen nicht überall mit gleicher Leichtigkeit erkennbar sind.

Daß man gerade dem Wunderbaren in der israelitischen Geschichte zu Leibe will, das zeigt sich bereits im Angriffsplan. Die Hauptpunkte des Angriffs sind nach diesem Plan immer die epochemachenden Ereignisse in der Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes, woselbst die neuschaffende Grundlegung zu ihrem wunderbarsten Ausdruck gelangt. In diesen Punkten ist es namentlich in unserer Zeit leicht, Glaubensgenossen zu finden, welche die allgemeine Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders und deswegen auch das sogenannte kritische Schlußresultat theilen, welches sich gewissermaßen als eine Anwendung der gemeinsamen Voraussetzung erweist, auch wenn Niemand dazu vermocht werden kann, den Wegen nachzuspüren, auf welchen die Resultate in den einzelnen Fällen zu Markt gebracht werden.

Unter den angedeuteten Umständen ist es ja ganz natürlich, daß derjenige Theil der israelitischen Geschichte, welcher die letzten Voraussetzungen und die erste wunderbare Grundlegung der alttestamentlichen Religion beschreibt, in erster Linie zum Gegenstand des Angriffs gemacht wird. Die Vorgeschichte selbst ist der hauptsächlichste Gegenstand für den Widerspruch der Kritik. Man hat ihre Objektivität in jeder Weise zu verdächtigen gesucht. Man hat im Pentateuch, der wesentlich die Vorgeschichte enthält — in gewissem Sinne kann man auch das Buch Josua dazu rechnen — das schriftliche Erzeugniß der frühesten Mythen- und Sagenbildung der Hebräer erblicken wollen. Ja, man hat sich nicht einmal damit begnügt, das Ergebniß einer unbewußten Dichtung darin zu erblicken, sondern hat geradezu behaupten wollen, daß bewußte Dichtung, absichtlicher Betrug ihre Hand mit im Spiel gehabt haben.[1] Natürlich muß man nothgedrungen seine Zuflucht nehmen zur Annahme eines absichtlichen Betrugs, wenn man die Behauptung vertheidigen will, daß der Mosaismus jünger sei als der Prophetismus. Der Pentateuch enthält, wie wir erkennen werden, klare und bestimmte Aussagen, welche jener Behauptung aufs entschiedenste widersprechen, ist aber jene Behauptung richtig, dann liegt wirklich ein literarischer Betrug in dem urkundlichen Mosaismus vor.

Allein man ist mit seinen Negationen nicht bei der Vorgeschichte stehen geblieben, sondern hat sich auch gegen die folgende israelitische

1) Vgl. Wellhausen, Prolegomena, Kap. 8.

Geschichte gewandt. Dieselbe steht in allzu einheitlichem Zusammenhang mit der ersteren und hat überdies einen allzu wunderbaren Charakter als daß sie unangetastet bleiben könnte. Hier hat indessen die Kritik im Allgemeinen nicht denselben freien Spielraum für ihre willkürlichen Konstruktionen, wie bei der Vorgeschichte. Die Ursachen dafür sind zahlreich. So hat man unter anderem in der verhältnißmäßig kürzeren Zeit,[1] welche vermeintlich zwischen der Abfassung der einzelnen Berichte der späteren Geschichte und den in denselben geschilderten Ereignissen liegt, nicht gleich großen Raum finden können für eine dichtende Wirksamkeit wie bei der Vorgeschichte. Es ist ja auch unter anderem urkundlich bestätigt, daß man bereits zu David's und Salomo's Zeit einen solchen Werth legte auf die schriftliche Fixierung der gleichzeitigen wichtigeren Ereignisse, daß man zu diesem Behufe besondere Reichshistoriographen anstellte.[2] Ja, schon im Hinblick auf die Zeit Samuel's erkennt die Kritik im Allgemeinen an, daß man hier auf wesentlich geschichtlichem Boden sich befinde.[3] Was dagegen das Buch der Richter betrifft, so hält man den Zeitraum, welcher zwischen dessen Abfassung und den geschilderten Ereignissen verflossen ist, für lang genug, um eine umfassende Mythen- und Sagenbildung zu Stande kommen zu lassen. Die negative Kritik liebt es denn auch, in diesem Buch eine solche Bildung zu sehen, welche höchstens eine dürftige geschichtliche Unterlage hat.[4]

Da die Auffassung der negativen Kritik vom Buch der Richter nicht ohne große Bedeutung für deren Auffassung von der israelitischen Geschichte im Ganzen und besonders für deren Auffassung von der

---

1) Vgl. Bleeck, Einleitung in das alte Testament. 4. Aufl., herausgeg. von Wellhausen, S. 266.

2) Vgl. 2 Sam. 8, 16; 20, 24; 1 Könige 4, 3; 1 Chron. 19, 15 (vgl. 2 Könige 18, 13. 37; 2 Chron. 34, 8; Jesaj. 36, 3. 22).

3) „Dem Forscher in der hebräischen Geschichte erscheint die Gestalt Samuel's glänzend als die aufgehende Sonne inmitten der Nebel einer dunkeln, verworrenen Vorzeit. Klar erkennt er, daß er hier, seit Mose zuerst (Moses, der für Wellhausen lediglich ein wesenloses Schattenbild ist, ist für Reuß eine durchaus historische Person) und in viel bestimmteren Umrissen, einen geistlichen Helden vor sich hat." Reuß, a. a. O., S. 136. Indessen werden natürlich von der negativen Kritik die zahlreichen wunderbaren Berichte über Samuel als mit allerlei Sagen vermengt angesehen. Wellhausen geht sogar so weit, daß er z. B. mit Bezug auf 1 Sam. 7, 2—12 sagt: „An der ganzen Erzählung kann kein wahres Wort sein". Proleg. S. 260.

4) Vgl. Reuß, a. a. O., S. 111 ff., 336 ff. An der zuerst angeführten Stelle wird die Geschichte der Richter behandelt unter der Ueberschrift: „Heldensage". Indessen sollen doch die Heldensagen des Richterbuches einen „festeren Kern" haben, als die griechischen Heldensagen. Sie sind zum größten Theil „Stammsagen", nicht wie jene nationale Dichtungen.

Vorgeschichte ist,[1] wollen wir die hierher gehörenden kritischen Fragen mit einigen Worten erörtern, bevor wir zur Vorgeschichte selbst, welche am meisten unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen muß, übergehen. Hinsichtlich der folgenden Geschichte dagegen muß das bereits Gesagte genügen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß die Einwendungen gegen dieselbe, welche größtentheils nur auf einigen Punkten zum Vorschein kommen und ihren letzten Grund haben in einer Anschauungsweise, die nichts anderes als wirklich gelten lassen will als dasjenige, welches sich aus natürlichen Faktoren erklären läßt, bereits im Allgemeinen durch das Vorhergehende zurückgewiesen sind.[2]

Es giebt viele Gründe, welche der Auffassung von dem Richterbuch, als sei es eine bloße Dichtung, eine mythische Darstellung, ein sagenhaftes Heldengedicht oder wie es sonst heißen mag, entschieden widersprechen. Ein derartiges schriftliches Erzeugniß hat eine ganz andere Gestalt als das genannte Buch deutlich aufweist. Die konkreten Züge desselben treten keineswegs auf als bloße Einkleidungen von herrschenden national religiösen Ideen. Die Bilder, welche hier von den einzelnen Richtern entworfen werden, entsprechen nicht den theokratischen Idealen, so wie dieselben sich in der übrigen israelitischen Literatur erkennen lassen. Diese Bilder lassen sich nur erklären als der Ausdruck einer entsprechenden gegebenen Wirklichkeit, welche man damit beschreiben will, so weit es der allgemeine Zweck des Buches erfordert und die zugänglichen Quellen es ermöglichen. Es taugt

---

1) Man erblickt in der Richterzeit den embryoartigen Anfang der theokratischen Ordnung, nicht einen allgemeinen Verfall nach einer vorhergegangenen Gesetzlichkeit, wie es das Richterbuch selbst thut (2, 10 ff., 3, 4 ff.). Wellhausen drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „Die Richterperiode stellt sich uns dar als ein buntes Chaos, aus dem allmählich eine zusammenfassende Ordnung hervorgeht, unter dem Druck der äußeren Umstände aber auf eine höchst natürliche Weise und ohne jegliche Reminiscenz an eine einheitliche heilige Verfassung, die einst zu Recht bestanden hätte". Proleg. S. 5.

2) Diejenigen Gründe, welche im Zusammenhang mit den pentateuchkritischen Hypothesen angeführt zu werden pflegen gegen die Objektivität der in Frage stehenden Geschichte und insonderheit gegen die Bücher der Chronik (vgl. Wellhausen, Proleg. S. 177—237) können wir hier um so mehr außer Betracht lassen, als die Schwäche dieser Gründe im Folgenden nachgewiesen werden wird. Entgegen der Behauptung Wellhausen's hinsichtlich der Bücher der Chronik z. B. (a. a. O., S. 234): „Sie (die Chronik) ist das nothwendige Produkt der Ueberzeugung, daß das mosaische Gesetz der Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte sei und daß in ihr ein aller Analogie entnommenes heiliges Kräftespiel wirke; diese Ueberzeugung mußte zu einer völligen Umgestaltung der alten Tradition führen" — entgegen dieser und ähnlicher Behauptungen wird es sich zeigen, daß die „Ueberzeugung", deren Erzeugniß die Bücher der Chronik sein sollen, einen guten historischen Grund hat und deswegen in voller Uebereinstimmung steht mit der „alten Tradition".

nichts, mit Nöldeke, an welchen Wellhausen u. A.[1] sich anschließen, die zu Grunde liegende Wirklichkeit in Geschlechtern oder Orten zu suchen, von welchen gewisse einzelne Berichte Personifikationen[2] darstellen sollen, denn dadurch macht man die lebenden und individuellen Gestalten, welche in einheitlicher Weise in dem Buche geschildert werden, nur noch unerklärlicher. Aus demselben Grunde taugt es ebenso wenig, in den Berichten Personifikationen von Sonne, Mond und Sternen oder von gewöhnlichen Naturereignissen zu suchen.[3]

Wenn man so wenig Sinn hat für den im Richterbuch vorliegenden wirklichen historischen Charakter, daß man daraus eine gewöhnliche Mythenbildung machen kann, so liegt es wol näher, sich an diejenigen anzuschließen, welche in den Richtern wirkliche Personen erblicken, die im Volksbewußtsein allmählich sagenhaft ausgeschmückt sind. Allein es läßt sich leicht einsehen, daß auch diese Annahme falsch ist. Wäre das nämlich der Fall, dann würde z. B. — ebenso wie übrigens auch, wenn die vorher erwähnte Annahme einer personificierenden Mythenbildung richtig wäre, — die allmählich vor sich gehende dichtende Thätigkeit Spuren hinterlassen haben in der auf die Richterzeit folgenden Periode, in der Zeit der Könige und Propheten, ja bis zur Zeit vor der Schlußredigierung des Richterbuches, welche Redigierung (nach Richter 18, 30) jedenfalls nicht vor dem assyrischen Asyl geschehen sein dürfte. Allein solche Spuren finden sich nicht. Die andere Annahme, daß die Hebräer diejenigen mythologischen Vorstellungen, die man im Richterbuch zu finden geglaubt hat, von arischen Völkern entlehnt haben sollten, widerspricht dem Ergebniß der vergleichenden Religionsforschung im Hinblick auf solche Entleihungstheorien.[4]

Das Buch der Richter ist ein rein hebräisches Produkt, das hervorgegangen ist aus einem treuen Gebrauch einheimischer schriftlicher Quellen. Man erkennt deutlich den Gebrauch solcher Quellen

---

1) Vgl. Proleg. S. 242.

2) In dieser Weise hat man versucht die Geschichte Otniels, Ehuds, Tholas, Jairs und Elons hinwegzudeuteln. Die eigentliche Ursache des Zweifels an deren Eigenschaft als historischer Personen ist der Umstand, daß man in den Geschlechtsregistern häufig ihre Namen wiederkehren sieht. Das Ungenügende dieses Grundes ist leicht zu erkennen.

3) Als Naturmythen hat man z. B. angesehen die Erzählungen von Debora, Jephta und vor allem die Erzählung von Simson. Vgl. Köhler, a. a. O. II, S. 31 ff.

4) Vgl. z. B. Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft S. 289 ff., sowie das in dem Folgenden Gesagte im Zusammenhang mit der Darstellung über die Urgeschichte.

in den bisweilen umständlicheren, bisweilen knapperen Berichten desselben. Schon hierdurch bekundet sich die Objektivität. Die dichtende Phantasie wäre anders zu Werke gegangen. Sie hätte z. B. nicht den angesehenen Otniel, welcher die Reihe der Richter eröffnet und Israel nach schwerem Druck eine 40jährige Ruhe schafft, verhältnißmäßig so knapp behandelt, während Richtern von geringerem Ansehen und Bedeutung eine weit ausführlichere Darstellung gewidmet wird.[1]

Man hat in dem Umstand, daß das Richterbuch lediglich zwölf Richter aufnimmt, obschon auch Eli und Samuel zur Zahl der Richter gehören, eine willkürliche Vorliebe für die Zahl 12 erblicken wollen. Allein dieser Umstand läßt sich ganz einfach aus der Thatsache erklären, daß das Richterbuch die Lücke zwischen dem Buch Josua und den Büchern Samuelis, welche letzteren eben mit der Darstellung von (Eli und) Samuel den Anfang machen, ausfüllen will.

Bisher haben wir eine der wichtigsten Stützen für die Glaubwürdigkeit des Richterbuches außer Betracht gelassen. Eine solche Stütze liegt vor in dem Lied der Debora, welches im 5. Kapitel enthalten ist. Dieses Lied wird ziemlich allgemein, namentlich auch von Wellhausen[2] als gleichzeitig mit den darin besungenen Ereignissen anerkannt. Dasselbe kann wenigstens mit seinen konkreten Einzelheiten nicht leicht für eine mythische Darstellung angesehen werden. Dieses Umstandes wegen aber bildet dasselbe eine mächtige Instanz gegenüber der allgemeinen Behauptung der negativen Kritik über die historische Objektivität des Richterbuches. Die Bedeutung des Liedes hierfür beschränkt sich nicht allein darauf, daß es vermöge seiner Eigenschaft der Gleichzeitigkeit mit den geschilderten Ereignissen im Stande ist, deren Wirklichkeit über allen Zweifel hinauszuheben und dadurch auch die damit zusammenhängenden Einzelheiten des vorhergehenden Kapitels zu bekräftigen, sondern seine Bedeutung ist in der genannten Richtung weit größer. Das Lied der Debora steht durchaus auf demselben historischen Boden wie das ganze übrige Richterbuch. Dadurch thut es kund, daß die allgemeine Auffassung von den Richtern, so wie dieselbe an mehreren anderen vorhergehenden und nachfolgenden Stellen des Richterbuchs zum Ausdruck gelangt, eine durchaus geschichtliche

---

1) Daß die Versuchung nahe genug liegt, bei dem Mangel an sicheren Quellen das über Otniel Bekannte willkürlich auszumalen, läßt Josephus erkennen, welcher gerade (Ant. V, 3, 2 f.) eine willkürlich ausgeschmückte Darstellung desselben giebt.

2) Vgl. Bleek, a. a. O., S. 189 f.

Grundlage hat.[1] Dasselbe bestätigt dadurch gerade, daß die religiösen Motive der einzelnen Berichte keineswegs Phantasieschöpfungen einer späteren Zeit sind, sondern der wirklichen Geschichte angehören. Es liegt in diesem Lied ein unwiderlegliches Zeugniß davon, mit welcher Hingebung und Kraft man zur Richterzeit, dieser Periode des religiösen und politischen Verfalls, sich zum Gott der Väter, dem am Sinai geoffenbarten Jahve sich bekennen konnte.[2] Es ist der Gottesbegriff des Mosaismus, um den es sich hier handelt. Was ist unter solchen Verhältnissen natürlicher, als den Jahveismus als die legitime Gottesverehrung in Israel zu jener Zeit und die Verehrung des Baal und seines weiblichen Gegenbildes Astarte als einen Abfall zur kanaanitischen Abgötterei anzusehen, wie es auch ausdrücklich an mehreren Stellen des Richterbuches hervorgehoben wird?[3] Für eine Kritik, welche diese Stellen nicht als zeugnißfähig ansehen will, muß es noch mehr bedeuten, daß Hosea die hier ausgesprochene Anschauung theilt, insofern als dieselbe Zeugniß ablegt von einer großen Verkündigung Israels bereits seit des Anfangs der Richterzeit oder noch früher.[4]

Das zuletzt Gesagte führt zu der Annahme, daß eine in religiöser Beziehung bessere und fruchtbarere Zeit der Richterzeit voranging. Die höchsten Erscheinungen der letzteren stehen da als Ueberreste jener besseren Zeit, als der Ausdruck einer bußfertigen Rückkehr zu dem Gott der Väter nach empfangener Züchtigung für den Abfall. Wir dürfen um so weniger mit der negativen Kritik die Wirklichkeit des in dieser Weise bezeugten religiösen Abfalls bezweifeln, als wir zuvor gefunden haben, daß ein Niedergang auf religiösem Gebiet keineswegs ungewöhnlich ist.

In dem Buch der Richter liegt also keine Veranlassung, die Objektivität der Vorgeschichte aus dem Grunde zu leugnen, weil diese Vorgeschichte wesentlich auf dem Grunde derselben legitimen Gottesanschauung ruht wie die folgende israelitische Literatur. Vielmehr liegt ein Beweis vor für die folgende Objektivität der genannten Geschichte in dieser Beziehung. Weil diese Frage hinsichtlich der Ueber-

---

1) Vgl. zu der Auffassung von den Richtern, die in dem genannten Lied vorliegt: Kap. 3, 9 f. 15; 6, 34; 11, 29; 14, 6; 15, 14.

2) Vgl. 5, 2 ff.

3) Vgl. 2, 11. 13; 3, 7; 8, 33; 10, 6. 10.

4) Vgl. Hosea 9, 9 — 10, 9, woselbst der Prophet hindeutet auf das, was Richter 19 und 20 berichtet wird. Die hier geschilderten Ereignisse fallen entweder vor die eigentliche Richterzeit oder in den Anfang derselben und haben ihren letzten Grund in einem Abfall von Jahve.

einstimmung, betreffend die Gottesverehrung, zu den verschiedenen Zeiten der israelitischen Geschichte eine der Kardinalfragen der negativen Kritik ist, so müssen wir uns eingehender mit derselben beschäftigen und, so weit als es für unseren Zweck nöthig ist, uns darnach umsehen, was die israelitische Literatur im übrigen hierüber mitzutheilen hat.

Man hat es glaubhaft zu machen gesucht, daß noch zur Zeit der Schriftpropheten der Naturdienst in Israel der herrschende war. Erst durch diese Schriftpropheten soll der ethische Monotheismus zu Stande gekommen sein, nachdem zuvor die heidnischen Gottheiten Baal und Moloch oder ein unter ihrer Gestalt sinnlich verehrter Jahve der hauptsächlichste Gegenstand für die Anbetung der Volksreligion gewesen waren.[1] Es ist der Kritik indessen niemals gelungen, für diese Hypothese sichere Beweise beizubringen. Was man auf dem Wege des Beweises angeführt hat, wird in einheitlicher Weise zur Genüge sowol durch die Vorgeschichte als auch die folgende israelitische Literatur widerlegt, so weit als dieselbe in dieser Beziehung Angaben macht; solches aber geschieht in recht reichhaltiger Weise. Es wird dadurch auf das Bestimmteste dargelegt, daß Jahve, der Gott der Heilsgeschichte, der Schöpfer Himmels und der Erde bereits zur Zeit der Patriarchen und des Mose sowie immerfort später Gegenstand der legitimen Gottesverehrung ist, wenn auch ein Abfall von demselben, wie wir aus dem Richterbuch erkannt haben, nicht selten vorkommt.

Baal,[2] — das Wort bedeutet so viel als Herr — ist bei den heidnischen Nordsemiten eine gemeinsame Bezeichnung für den höchsten Gott. In dem Alten Testament wird Baal häufig genannt als der Gott der Kanaaniter und als ein Gott, den auch das abgefallene Israel verehrte, aber niemals als Gegenstand der Verehrung für die wahren Anhänger der legitimen israelitischen Religion. Der Name kommt im Alten Testament auch niemals als ein nomen proprium vor, es sei denn dort, wo er zurückgeführt wird auf den heidnischen Baal, häufig aber als ein appellativum.[3] Eine Identificierung dieses Baal mit dem Jahve der legitimen Volksreligion ist von Israels Seite um

---

1) Vgl. Tiele, a. a. O., S. 93 ff.

2) Vgl. zum Folgenden: Baudissin, Art. Baal und Bel bei Herzog und Plitt, a. a. O., sowie Schlottmann, Art. Baal bei Riehm a. a. O.

3) Vgl. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenüber den Entwickelungstheoretikern S. 35 ff. Außer mehreren neueren Beiträgen positiver Richtung gewährt diese Arbeit eine gute orientierende Uebersicht über den ganzen während der letzten Decennien geführten Streit hinsichtlich der frühesten Religionsanschauung Israels.

so weniger möglich, als Baal stets gedacht wird als eine männliche Gottheit, welche ihr weibliches Gegenbild hat in der Astarte (Aschera). Eine solche Scheidung des Göttlichen in ein männliches und ein weibliches Princip, welche sich sonst bei den heidnischen Semiten allgemein findet, läßt sich nicht einmal erkennen in den Resten des althebräischen Polytheismus, dem „die Väter vor Zeiten, Tharah, Abraham's und Nahor's Vater", „jenseits des Wassers" huldigten.[1] Dieser in der Familie Tharah's vorkommende Polytheismus hat schwache Spuren hinterlassen in den Theraphim, von welchen das Alte Testament redet.[2] Allein die Verehrung derselben kann man doch fast ebenso wenig wie die Heiligenverehrung der Katholiken eine eigentliche Vielgötterei nennen, wenigstens nicht einen Polytheismus von der Art wie den Baalsdienst.[3] Die Theraphim sind lediglich untergeordnete Götter oder sogenannte Hausgötter (Penaten) und neben der Verehrung derselben findet sich immer noch ein monotheistischer Zug.

Daß Abraham bereits bevor Gott ihm seinen Heilsrathschluß zu offenbaren beginnt (Genes. 18, 17) einer reineren Gottesverehrung als der in der Familie Tharah's ergeben war, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Das geht aus dem Genes. 11, 31—12, 4 und Josua 24, 3 Gesagten hervor, wenn es hier auch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Der Gott, welcher sich dem Abraham offenbart und ihm gebietet, seine Verwandten zu verlassen, ist für ihn keineswegs eine gänzlich unbekannte Person, wenn derselbe auch erst durch die besondere Offenbarung näher von ihm erkannt wird. — Daß übrigens noch zu Abraham's Zeit außerhalb des Gebiets der besonderen Offenbarung nicht nur in Kanaan, sondern auch in Abraham's übrigem Geschlecht ein reinerer Gottesbegriff gewissermaßen als ein schwacher Ueberrest des Monotheismus der Urväter sich vorfand, zeigt die Erzählung von Melchisedek „dem Priester Gottes des Höchsten" (Genes. 14), sowie das Genes. 31, 53 Gesagte: „der Gott Abraham's und der Gott Nahor's und der Gott ihrer Väter" ꝛc.[4] — Es ist lediglich eine grundlose

1) Josua 24, 2. 14.
2) Vgl. z. B. Genes. 31, 19.
3) Vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, S. 57.
4) An der erstgenannten Stelle ist Melchisedek's Gott so gut wie identisch mit dem Gott Abraham's. An der anderen Stelle kann man freilich von einer solchen Identificierung nicht reden, wenn man sie, wie es sich geziemt, nach ihrem Zusammenhang deutet. V. 29 desselben Kapitels spricht entschieden dagegen. Aber das muß doch zugestanden werden, daß die in V. 53 genannten außerisraelitischen Gottheiten als höchste Gottheiten dem monotheistisch aufgefaßten Gott Israels zur Seite gestellt werden. Wie groß der Inhalt dieses unleugbar monotheistischen

Hypothese, wenn man annimmt, Abraham sei ein Baalsdiener gewesen. Dasselbe kann man mit noch größerem Recht sagen hinsichtlich der folgenden Heroen derjenigen Religion, die ihren Anfang nimmt mit dem Bunde Gottes mit Abraham.

Was in genannter Beziehung von Baal gesagt ist, gilt auch von Moloch, dem „Gräuel der Ammoniter" (1 Kön. 11, 7). Dieser Gott, welcher in der Aschera sein weibliches Gegenbild hatte, war nämlich, so weit derselbe hier in Betracht kommen kann, nur eine Form des Baal. Derselbe sollte eine Seite derjenigen Thätigkeit repräsentieren, die man sonst auf Baal zurückzuführen pflegte. Baal war ein Sonnengott, welcher gleichzeitig die wohlthätige und die verderbenbringende Wirksamkeit der Sonne in sich befaßte. Der Moloch hingegen war vornehmlich ein brennender Sonnengott oder ein Feuergott, welcher die verderbenbringende Wirksamkeit der Sonne darstellte.[1] Beide wurden unter sinnlichen Bildern (Thiergestalten) verehrt. Eben deswegen läßt sich der Baals- und Molochsdienst um so weniger mit dem Jahvedienst vereinigen, als Jahve nie durch einen sinnlichen Gegenstand irgend welcher Art abgebildet werden durfte (Exod. 20, 4 f. [Deut. 4, 15; 5, 8, 9] Hos. 8, 5; 13, 2).[2] Im Unterschied von Jahve wurden sowol Baal als auch Moloch durch Menschenopfer verehrt.[3] Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Israel zur Zeit des Abfalls zum Baal (2 Kön. 21, 3—6; Jerem. 19, 5) und Moloch (Jerem. 32, 35) oder überhaupt zu den heidnischen Götzen (2 Kön. 16, 3; Hesek. 16, 20—23, 37) seine Kinder geopfert habe.

Zugs ist, läßt sich schwer sagen. Weiter als höchstens bis zur Annahme eines damit ins Auge gefaßten monarchischen Polytheismus läßt sich derselbe in polytheistischer Richtung nicht deuten. Immerhin aber kann nach dem Gesagten diejenige Gottesverehrung, welcher die Verwandten Abraham's ergeben waren, nicht auf so niedriger Stufe gestanden haben wie die entschieden polytheistische Naturverehrung des Baalsdienstes.

1) Vgl. Schlottmann, Art. Moloch bei Riehms, a. a. O., und Baudissin, Jahve et Moloch. Im Art. Moloch bei Herzog und Plitt a. a. O. hat Baudissin eine im Verhältniß zu seiner erstgenannten Arbeit einigermaßen veränderte Auffassung über Moloch. Derselbe wird in dem später geschriebenen Artikel aufgefaßt als eine gleichzeitige wohlthätige Gottheit, obschon das verderbenbringende Moment in derselben als das Ueberwiegende anerkannt wird.

2) Bezüglich der Abwesenheit alles Bilderdienstes in dem legitimen Jahvekultus und der illegitimen Abbildungen Jahves in Israel und bezüglich des hierüber geführten Streits vgl. König, a. a. O., S. 53—72 sowie seinen Aufsatz: Die Bildlosigkeit des legitimen Jahvekultus in Luthardt's angef. Zeitschr. 1886. Die Annahme, daß die Patriarchen Bilderanbeter gewesen seien, wird in dem genannten Aufsatz S. 226 widerlegt.

3) Entgegen der alten Annahme, daß Jahve ursprünglich durch Menschenopfer verehrt worden sei, vgl. den angeführten Aufsatz von König, sowie dessen Hauptprobleme S. 73 ff.

Die Verehrung der heidnischen Gottheiten stellt sich immer dar als ein Abfall von Jahve, nicht als die wahre Gottesverehrung der Volksreligion. Wäre übrigens Israels ursprüngliche Religion polytheistischer Naturdienst, dann ließe es sich nicht erklären, weshalb solches nicht deutlich angegeben sein sollte und weshalb nicht einige national israelitische Götternamen seit jener Zeit bewahrt worden sind, zumal es sich gezeigt hat, daß Israel ausnehmend Sinn besaß für eine traditionelle Bewahrung seiner geschichtlichen Ueberlieferung. Statt dessen heißt es ausdrücklich, „daß der Herr allein Gott ist und keiner mehr" (Deut. 4, 35).[1] Dieser einige Gott, der Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt, der bereits von Anfang an ethisch gefaßt wird (Genes. 17, 1), ist der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's (Exod. 3, 6. 15), wenn er auch nicht von Anfang an bekannt ist unter dem heilsgeschichtlichen Namen Jahve (Exod. 6, 3).

Durch die Befreiung aus Egypten hatte der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's insbesondere sich bewiesen als einen Gott der Heilsgeschichte, als einen Gott, welcher in unveränderlicher Gnade und Gerechtigkeit erfüllt, was er versprochen hat, und ausführt, was er verheißen hat (Exod. 34, 6 f.). Vermöge der tieferen Erfahrung der Heilswirksamkeit Gottes, welche also gewonnen wird, gewinnt auch die ethisch-monotheistische Anschauungsweise größere Tiefe. Von nun an trägt auch der Bundesgott den Namen Jahve (Hos. 12, 10), welcher eben bedeutet, daß er der ist, welcher er ist (Exod. 3, 14), der Ewige und Unveränderliche. Allein ebenso wie dasjenige, welches mit diesem Namen ausgesagt wird, zuvor bereits, wenn auch noch nicht so deutlich wie jetzt, geoffenbart war, so war auch dieser Name selbst zuvor bekannt, wie z. B. der Name der Mutter Mose's Jochebed (Exod. 6, 20) beweist, denn in demselben liegt als ein Bestandtheil das Wort Jahve.

Weil aber die negative Kritik es glaubhaft zu machen sucht, daß diejenigen Theile des alttestamentlichen Kanons, welche die geschichtliche Entwickelung Israels behandeln, dort, wo die Beschreibung der früheren Erscheinungen in Betracht kommt, mit späteren Vorstellungen untermengt sind,[2] Vorstellungen, die dem ethischen Monotheismus der

---

1) Hinsichtlich der Auffassung des Alten Testaments von den Göttern der Heiden vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, S. 49—177, woselbst eine gründliche Untersuchung dieser Frage vorliegt. Hier wird u. a. hervorgehoben, daß der Jahveismus, konsequent festgehalten, keine anderen Götter neben Jahve geduldet habe. „Jahve ist nach allen Büchern für Israel der einzige Gott" (S. 175).

2) Vgl. Wellhausen, Proleg. S. 238 u. anderswo.

Propheten entstammen, so gilt es für uns, zuzusehen, inwiefern die übrige in dem genannten Kanon enthaltene Literatur bestimmte Angaben macht über die vorliegende Frage: ob die Religion Israels ursprünglich polytheistischer Naturdienst gewesen und erst allmählich zum ethischen Monotheismus übergegangen sei. Behufs Beantwortung dieser Frage muß man in erster Linie die Propheten befragen, welche ja den genannten Monotheismus gewissermaßen eingeführt haben sollen. Ihre Angaben sind auch völlig ausreichend, um gegenüber der negativen Kritik den Nachweis zu führen, daß ihre Entwickelungstheorien, soweit wie die Religion der Hebräer in Betracht kommt, nicht Stand halten.

Wir brauchen hierbei nur darauf hinzudeuten, wie die Schriftpropheten nach ihren hinterlassenen Schriften allerdings als Reformatoren auftreten, aber keineswegs als Reformatoren eines früher als legitim angesehenen mythischen Naturdienstes. Durch ihre reformatorische Wirksamkeit wollen sie wesentlich nur ihre Zeitgenossen, deren vornehmste Führer sie sind, zurückführen zur Gottesverehrung der Väter. Damit wird es ja ganz klar, daß sie in derselben eine geistige Gottesverehrung erblicken, zumal ja anerkannt werden muß, daß sie selbst auf einem geistig religiösen Standpunkt stehen. Sie wollen das abgefallene Volk hinführen zu Jahve, dem Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, d. h. zu demselben Gott der Heilsgeschichte, welcher Israel durch Mose rettend aus Egypten geführt und am Sinai ihm seine Gesetze gegeben hat.[1]

Diejenige Entwickelung innerhalb des Judenthums, welche die Propheten in solcher Weise repräsentieren, ist eine Entwickelung, welche wesentlich auf demselben religiösen Grunde ruht wie die ganze vorangehende Entwickelung. Man kann bei ihnen keinerlei negativ kritische Stellung zu der vorgefundenen legitimen Volksreligion oder irgendwelche Umdeutung derselben verspüren, wie solches der Fall ist bei manchen griechischen Dichtern und Philosophen hinsichtlich der alten griechischen Volksreligion. Sie betrachten sich ausdrücklich allein als Organe des Gottes der Heilsgeschichte, welcher bereits seit der Erwählung Abraham's sich als solcher dadurch legitimiert hat, daß er durch neue Heilsthaten immerfort sein Volk vorwärts geführt hat dem vorgesetzten Ziel entgegen.

---

1) Vgl. z. B. Jes. 41, 8; 51, 2; 63, 11 ff.; Hesek. 20, 5 ff.; Hos. 11, 1; 12, 4 ff.; Micha 6, 4; 7, 20; Mal. 2, 15.

Die Gottheit, welche auf dem Gebiet des Heidenthums sich in eine Mannigfaltigkeit von Kräften ohne Einheit zertheilte, bleibt in Folge dessen für das ganze alttestamentliche Judenthum immerdar dieselbe, nämlich der bei allem Wechsel der Zeit gleich heilige und geistige Gott. Diese einheitliche und schon von Anfang an gleichzeitig geistige Auffassung des Göttlichen läßt für die bunte Mannigfaltigkeit der nationalen Mythenbildung keinen Raum. Innerhalb des Heidenthums, woselbst die Gottesidee sich in den niedrigeren oder höheren Gestalten der Natur verkörpert hat, ist es ganz in seiner Ordnung, das geschichtlich Gegebene als Ausdruck dieser Idee dienen zu lassen, ohne daß eine völlige Unterscheidung gemacht wird zwischen der Idee und der äußerlichen Wirklichkeit. Eine solche Unterscheidung vermag man hier niemals zu machen. Nicht einmal zur Zeit des relativen Monotheismus innerhalb des Heidenthums, von welchem wir zuvor geredet haben, gelang es, den Inhalt des Gottesbewußtseins von sinnlichen näheren Bestimmungen frei zu machen. Der Thian (der Himmel) der Chinesen ist Schang Ti (der höchste Herr). Der altegyptische Nu, der vorchaldäische (sumerisch-akkadische) Ana, der indische Varuna und der mit diesem sprachlich verwandte griechische Uranos sind ebenfalls insgesammt Personifikationen des Himmels.[1] In Israel hingegen liegt das Verhältniß ganz anders. Jahve kann freilich nach alttestamentlicher Anschauungsweise sich sowol durch Menschen als auch durch die unbewußte Natur offenbaren, allein er geht nicht mit ihnen in eine wesentliche Verbindung ein oder offenbart sich gar in ihnen wie die heidnischen Gottheiten. Er offenbart sich z. B. im Feuer, aber er ist nicht Feuer wie der Moloch der Heiden.[2] Er offenbart sich in den von ihm erwählten menschlichen Werkzeugen, aber er ist doch kein Mensch gleich den Göttern der anthropomorphistischen Religionen.

Das eben Gesagte richtet sich nicht allein gegen die nivellierende Religionswissenschaft sofern dieselbe in Folge ihrer evolutionistischen Principien alles Uebernatürliche leugnet und das richtige Verhältniß zwischen dem Mosaismus und Prophetismus umkehrt, sowie alles als unhistorisch erklärt, was diesen Anschauungen widerspricht, sondern es richtet sich auch gegen die moderne Pentateuchkritik, sofern dieselbe von

---

1) Vgl. v. Strauß und Torney, Das unbewußt Weissagende im vorchristlichen Heidenthum.

2) Das darf indessen nicht so aufgefaßt werden, als wenn der Heide sich den Moloch als eine einzelne Feuerflamme vorstelle. Feuer muß hier gefaßt werden als ein Genusbegriff, als essentia generalis.

wesentlich gleicher Grundanschauung aus auf ihrem Forschungsgebiet sich desselben Fehlers schuldig gemacht hat. Wir haben zuvor darauf hingewiesen, daß die Vertreter der evolutionistischen Principien innerhalb der vergleichenden Religionswissenschaft mit einer gewissen Vorliebe sich mit der alttestamentlichen Vorgeschichte beschäftigt haben. Namentlich deswegen haben sie in ihren negativen Bestrebungen viele Berührungspunkte mit den Vertretern der negativen Pentateuchkritik gemeinsam gehabt.

Wellhausen und seine Genossen in dieser Kritik sind gleich den Anhängern der genannten religionshistorischen Anschauung der Meinung, daß die Vorgeschichte ihrer rein geschichtlichen Seite nach, sofern dieselbe sich auf ethisch monotheistischen Boden stellt, reine Dichtung sei. Dieselbe legt nach ihrem Dafürhalten der vorprophetischen Zeit etwas unter, welches durch die Propheten begründet wird und erst später zu Esra's Zeit zur vollen Entwickelung gelangt. In derselben Weise verhält es sich nach ihrer Meinung mit der legislativen Seite der Vorgeschichte. Dieselbe ist ein Anachronismus, indem sie die israelitische Gesetzgebung in die mosaische Zeit verlegen will. Die theokratischen Gesetze wachsen erst aus dem Boden des genannten nachprophetischen Monotheismus hervor. Sie sind das Produkt der allmählich vor sich gehenden natürlichen Entwickelung des Rechts- und Sittlichkeitsbewußtseins des israelitischen Volkes. Ebenso wenig wie das israelitische Gottesbewußtsein seinen letzten Grund in einer besonderen göttlichen Offenbarung haben soll, ebenso wenig soll das mit dem Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein der Fall sein. — Alles, was im Pentateuch diesen Annahmen widerspricht, wird, indem es in seine wirklichen oder vermeintlichen Urelemente aufgelöst wird, ins Reich der Dichtung verwiesen. Vieles wird dabei als die Folge literarischen Betrugs erklärt.

Wir müssen nunmehr näher zusehen, wie es sich damit verhält und dabei die Stichhaltigkeit einiger der wichtigsten Gründe untersuchen, auf welchen die angeführten Anschauungen der negativen Pentateuchkritik sich stützen. Bei diesen Untersuchungen muß es uns gestattet werden, das aus der vorhergehenden Untersuchung gewonnene Resultat als etwas Gegebenes vorauszusetzen. Namentlich soll uns davon die nachgewiesene Nothwendigkeit der Annahme eines auf besonderer göttlicher Offenbarung ruhenden ethischen Monotheismus in Israel schon von Beginn seiner Entwickelung an zu statten kommen. Wir haben vorhin gesehen, daß derselbe als solcher durch das ganze Alte Testament und zwar in einheitlicher Weise bekräftigt wird.

Ebenso nothwendig wie man behufs Erklärung des israelitischen Gottesbewußtseins seine Zuflucht nehmen muß zur Annahme einer besonderen Gottesoffenbarung, ebenso nothwendig wird man zu derselben Annahme geführt, wo es gilt, das Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein jenes Volkes zu erklären, es möge nun früher oder später sich entwickelt haben. Dieses Bewußtsein, sofern es in besonderen gesetzlichen Bestimmungen oder anderweitig in der israelitischen Geschichte zum Ausdruck gelangt, ist freilich, mit christlichem Maßstabe gemessen, in vielen Beziehungen noch unvollkommen, wie denn auch das Gottesbewußtsein auf alttestamentlichem Standpunkt noch eine gewisse Unvollkommenheit bekundet. — Der Mangel wird dadurch verursacht, daß eine lediglich vorbereitende, noch durch sündige Menschen vermittelte Offenbarung zu Grunde liegt, sowie dadurch, daß diese Offenbarung in pädagogischer Abzweckung sich an das bereits Vorhandene anschließen mußte. — Wird hingegen der Ausdruck des israelitischen Rechts- und Sittlichkeitsbewußtseins verglichen mit demjenigen, was die übrigen antiken Völker in sittlicher und rechtlicher Beziehung aufzuweisen haben, so tritt doch der besondere göttliche Faktor, welcher diesem Ausdruck einwohnt, deutlich zu Tage. Wir denken hierbei natürlich an den realen Inhalt des israelitischen Rechts- und Sittlichkeitsbewußtseins. Derselbe läßt sich nun einmal nicht auf rein natürlichem Wege erklären.

Die praktisch veranlagten Römer mögen immerhin auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts ein Meisterwerk hinterlassen haben, welches zu allen Zeiten Beachtung verdient. Aber es ist doch nur ein rein menschliches Erzeugniß, welches hier vorliegt. Das römische Recht ruht nicht wie das israelitische auf gottmenschlicher Grundlage und trifft auch nicht den wahren religiös sittlichen Kern des Rechts. Das thut hingegen das israelitische Recht. In der religiös sittlichen Gesetzgebung hat Israel mit seinem Sittengesetz ein Meisterwerk hinterlassen, zu welchem das ganze übrige Alterthum kein Seitenstück hat und auch nicht haben kann, da dasselbe nicht auf dem ethisch monotheistischen Boden steht, welcher die letzte Voraussetzung ist für alle alttestamentlichen gesetzlichen Bestimmungen. Der Dekalog verdient es nach dem ihm einwohnenden Geist, so wie er ausgelegt wird von dem, welcher persönlich die Erfüllung des Gesetzes ist, zu allen Zeiten die Norm alles sittlichen Handelns zu sein. In der Sprache des Alten Testaments läßt sich die Summe der sittlichen Vorschriften des Dekalogs zusammenfassen in die zwei Gebote: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem

Vermögen" (Deut. 6, 5) und: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Lev. 19, 18). „In diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten" (Matth. 22, 40).

Das israelitische Sittengesetz steht nach seiner rein menschlichen Seite, verglichen mit den übrigen theokratischen Gesetzen, auf mehr allgemein menschlichem Boden und hat deswegen eine größere bleibende Gültigkeit. Auch die übrigen israelitischen Gesetze, welche freilich sich näher anschließen an die national theokratischen Verhältnisse, besitzen dennoch, angeschaut in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang, einen Kern, der seine Gültigkeit bewahrt auch nachdem seine national theokratische Hülle alle Bedeutung verloren hat. Diesen Kern können wir in der Sprache des Alten Testaments darstellen mit den Worten: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott" (Lev. 19, 2). Hier haben wir ein Gebot, das nur an Bestimmtheit, nicht aber an Inhalt gewinnen kann, wenn wir nämlich durch die neutestamentliche Heilsgeschichte uns diesen Inhalt darlegen lassen.

Es ließe sich mit Leichtigkeit nachweisen, wie die israelitisch theokratischen Gesetze in ihren besonderen Bestimmungen, z. B. hinsichtlich der Ehe, des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern, Herren und Sklaven sich hoch erheben über Alles, was das Alterthum in dieser Beziehung aufzuweisen hat. Weil aber ein solcher Nachweis uns zu tief in allerlei Einzelheiten hineinführen würde, müssen wir uns begnügen mit der Hindeutung darauf, daß die genannten Gesetze nach dem ihnen einwohnenden Geiste auf dem Boden der alttestamentlichen Gottesoffenbarung stehen und deswegen die letztere für ihr Zustandekommen voraussetzen.

Beruht nun die israelitische Gesetzgebung auf göttlicher Offenbarung, so kann man natürlich der Vorgeschichte, sofern sie lediglich dieses faktische Verhältniß aussagt, nicht Mangel an Objektivität vorwerfen. Wenn Gott, wie wir sahen, sich bereits zu jener Zeit, welche die Vorgeschichte darstellt, offenbart hat und zwar eben in der Weise, wie sie in der Gesetzgebung vorausgesetzt wird, d. h. als der Heilige, dann liegt natürlich in jener Voraussetzung kein Hinderniß vor, die Gesetzgebung in dieselbe Zeit zu verlegen, sofern sie selbst in jene Zeit verlegt sein will. Wir dürfen folglich wol der Meinung sein, daß die negative Kritik mit ihren Behauptungen im Unrecht ist, sofern die letzteren lediglich eine Negation der Vorgeschichte aus dem Grunde enthalten, weil das in derselben enthaltene Gesetz auf ethisch monotheistischen Anschauungen ruht.

Vielleicht aber hat die negative Pentateuchkritik andere stichhaltigere Gründe für ihre Behauptung, daß der Mosaismus jünger sei als der Prophetismus, so daß sie vielleicht in allen Fällen auf solche Art den Pentateuch als eine Dichtung hinzustellen vermag? Gelingt es nur, den Nachweis zu führen, daß der Mosaismus und seine Urkunden nicht einmal ihrer Substanz nach sich zurückführen lassen auf Mose als auf das vornehmste menschliche Organ für ihr Zustandekommen, so ist es damit schon dargethan, daß der Pentateuch als Ganzes betrachtet werden muß als das Erzeugniß eines großartigen literarischen Betrugs. Da es uns natürlich unmöglich ist, alle Einzelheiten in den Behauptungen jener Kritik in die Untersuchung aufzunehmen, so müssen wir, anlangend unseren Zweck uns damit begnügen, einige Hauptpunkte unter den Ergebnissen des zwischen der negativen Kritik auf der einen Seite und der positiven Kritik auf der anderen Seite geführten Kampfes anzudeuten. Wegen der einheitlichen Anlage des Pentateuchs, vermöge welcher derselbe ein in der Zeitfolge fortschreitendes Ganzes ist, gilt das über die Hauptpunkte Gesagte mehr oder weniger auch von dem Ganzen.

Der Gesetzesbund zwischen Jahve und Israel bildet den Mittelpunkt des Pentateuchs. Die negative Pentateuchkritik nimmt ihren Ausgangspunkt eben in den legislativen Theilen desselben. Das ergiebt sich klar schon aus den ersten Versuchen auf den von dieser Kritik nunmehr allgemein betretenen Wegen. Diese ersten Versuche liegen nunmehr ein halbes Jahrhundert hinter uns. Vor ungefähr 50 Jahren nämlich nahm diejenige Entwickelungsphase in der negativen Pentateuchkritik, welche heutzutage in Wellhausen ihren vornehmsten Vertreter hat, ihren Anfang. Damals war es Reuß, welcher den ersten Schritt that.[1] Er war zu der Anschauung gekommen, daß der Ariadnefaden, welcher aus dem Labyrinth der zahlreichen Hypothesen über die Entstehung der einzelnen Bücher des Alten Testaments hinauszuführen geeignet sei, in den legislativen Theilen des alttestamentlichen Kanons liege. Er richtete deswegen vornehmlich seine Untersuchungen auf diese Theile und gelangte dabei zu dem Ergebniß, daß die mosaischen Gesetze in entschiedenem Gegensatz ständen zu dem im Richterbuch, den Büchern Samuelis und theilweise auch in den Büchern der Könige Gesagten. Hieraus zog er den Schluß, daß diese Gesetze um die Zeit der Schlußredaktion und sogar vor derjenigen

1) Vgl. seine vorhin genannte Arbeit S. VII ff.

Zeit, welche jene Schriften schildern, unbekannt waren. Er kam auch zu der Ansicht, daß den früheren Schriftpropheten der Gesetzkodex unbekannt gewesen sei. Unter den einzelnen legislativen Theilen des Pentateuchs erschienen ihm die des Deuteronomiums als die ältesten. Diejenigen Kultus- und Rechtsbestimmungen, welche in dem mittleren Theil des Pentateuchs enthalten sind und auf eine elohistische Schriftquelle zurückgeführt zu werden pflegen,[1] sah er als die jüngsten an. Nach seiner Meinung sollten sie nach Hesekiel redigiert worden sein.

Erst drei Decennien später wurden diese Anschauungen durch Reuß' Schüler Graf allgemeiner bekannt. Indessen sind schon lange vor ihm Vatke und George in derselben Richtung vorgegangen, und nach ihm haben Kayser, Wellhausen, Stade, Kuenen u. A. weiter entwickelt, was in dieser Weise begonnen wurde. Auch Reuß selbst hat, namentlich in der vorhin erwähnten einleitungswissenschaftlichen Arbeit, sich ausführlicher zur Frage geäußert. Ein bis ins Detail einheitliches Ergebniß ihrer gemeinsamen Thätigkeit ist freilich nicht erreicht worden, denn Jeder hat seine besonderen Meinungen über eine Reihe von einzelnen Fragen und namentlich über das Alter der einzelnen Quellschriften.

Wellhausen, welcher unfraglich der bedeutendste Vertreter jener Richtung ist, ist seinerseits eingetreten für folgende Auffassung über die vornehmsten Fragen der Pentateuchkritik.[2] In dem Pentateuch, so wie derselbe im Kanon vorliegt, ist nichts, das bis auf Moses zurückreicht, nicht einmal der Dekalog. Sofern der Pentateuch auf dergleichen Anspruch macht, ist er eine reine Tendenzdichtung.[3] Seine Eigenschaft als Dichtung soll nach Wellhausen deutlich hervorgehen aus den vielen Anachronismen und Widersprüchen, welche derselbe vorgefunden haben will zwischen den im ganzen leicht auseinander zu

1) Man nennt bekanntlich diejenige Quellschrift (oder Quellschriften) elohistisch (a), in welcher der Name Elohim für Gott gebraucht wird zur Unterscheidung von einer jehovistischen Quelle, welche als Gottesnamen den Namen Jahve braucht.

2) Vgl. Bleeck, a. a. O., S. 178 und Wellhausen's Aufsätze über die Komposition des Hexateuchs in den Jahrb. f. D. Theol. 1876 u. 77, sowie vor allem seine oft angeführte Arbeit: Prolegomena zur Geschichte Israels von 1883, welches die 2. Auflage der Geschichte Israels I von 1878 ist. — S. 1—14 der Prolegomena sind besonders zu dem Nächstfolgenden zu vergleichen. Hier wird das Thema des Inhalts der ganzen berühmten negativ kritischen Arbeit dargestellt.

3) „In Wahrheit ist Mose etwa in dem gleichen Sinne der Urheber der mosaischen Verfassung wie unser Herr Jesus Christus der Stifter der Niederhessischen Kirchenordnung" (Proleg. S. VI), oder wie es an anderer Stelle heißt (S. 436) „wie Petrus der Stifter der römischen Hierarchie".

haltenden Quellen. Die Stiftshütte z. B. verräth sich nach seiner Meinung in dem mosaischen Bericht als eine Kopie des salomonischen Tempels und ist kein Urbild, obgleich sie sich dafür ausgiebt.[1] Widersprüche findet er z. B. zwischen dem Deuteronomium und den elohistischen Quellen. Unter den Hauptquellen, nach welchen die Schlußredaktion des Pentateuchs stattgefunden haben soll, erscheint ihm die Schrift des Jehovisten als die älteste. Sie gilt ihm als gleichzeitig mit den früheren prophetischen Schriften. Mit der Schrift des Jehovisten ist eine andere Quelle, der sogenannte zweite Elohist zusammenverarbeitet. Die Darstellung, welche auf diesen beiden zu einer Einheit verarbeiteten Quellen ruht, trägt mit Ausnahme der kurzen im Bundesbuch (Exod. 20, 23) enthaltenen Gesetze und Exodus 34 rein geschichtlichen Charakter. Die übrigen Bestandtheile des Pentateuchs sind vorzugsweise legislativer Natur, enthalten aber doch Geschichte. Als nächste Schrift in dieser Reihe folgt das Deuteronomium (12—26), welches verfaßt ist um die Zeit vor seiner Auffindung im 18. Regierungsjahr Josias. Die jüngste aller Quellen ist für Wellhausen wie auch für Reuß die sogenannte Schrift des ersten Elohisten, welche von ihm der Priesterkodex genannt wird. Dieselbe ist erst während und nach dem Exil verfaßt. Sie ist auf Mose zurückgeführt worden, um trotz ihrer späten Entstehung dadurch zu Ansehen zu gelangen. Ebenso wie Reuß ist denn auch Wellhausen der Meinung, daß dieselbe nach der Zeit Hesekiel's geschrieben sei.[2] Letzterer ist auch nicht ohne allen Einfluß bei dem Zustandekommen des (nach Klostermann) sogenannten Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17—26), wennschon er auch nicht, wie Graf und Kayser angenommen haben, geradezu als der Verfasser desselben anzusehen ist.[3] Der Pentateuch als Ganzes ist vollendet von Esra im Jahre 444, allein in der Folgezeit sind einzelne Theile umgearbeitet und es ist zu ihnen auch Neues hinzugefügt worden.

Eine alte bewährte Regel sagt: audiatur et altera pars. Wir wollen denn auch in der Kürze betrachten, was die positive Theologie gegenüber diesen hier genannten negativ kritischen Anschauungen zu sagen hat.

---

1) A. a. O. S. 38.

2) Der Hauptbeweis hierfür wird gefunden in dem Rangunterschied zwischen Priestern und Leviten, welcher hier festgesetzt wird. Das Deuteronomium soll einen solchen Rangunterschied noch nicht kennen, Hesekiel führt denselben vielmehr als etwas Neues für die Zukunft ein und der Priesterkodex drückt demselben später den Stempel des Gesetzes auf, indem er ihn in die mosaische Zeit zurückdatiert. Proleg. S. 128 ff.

3) Vgl. Proleg. S. 402 f.

Von traditionellem Standpunkt ist der namhafte Exeget Keil in mehreren Schriften[1] gegen die Uebergriffe der Kritik aufgetreten und hat dabei die alte synagogale und kirchliche Auffassung, daß der ganze Pentateuch in seiner vorliegenden Gestalt (mit Ausnahme des Schlußtheils des Deuteronomiums) direkt von Mose als dem Verfasser stamme, zu vertheidigen gesucht. Da er aber, indem er diese Anschauung verficht, selbst offenbar in Uebertreibungen verfällt, hat er zur Lösung der vorliegenden Frage im ganzen weniger beigetragen, wie zahlreiche werthvolle Beiträge er auch in einzelnen Punkten insonderheit der negativen Kritik gegenüber gegeben haben mag.

Franz Delitzsch, der treue Mitarbeiter Keil's auf dem Felde der alttestamentlichen Exegese, hat in vorliegender Beziehung mehr ausgerichtet. Ja, wir wagen es sogar, ihn ohne Bedenken als den ersten Vertreter der positiven Theologie auf dem Gebiet der Pentateuchkritik zu bezeichnen. Niemand ist überzeugender mit sachlichen und sprachlichen Gründen gegen die Extravaganzen Wellhausen's und seiner Gesinnungsgenossen aufgetreten als er. Delitzsch's minutiösen und genauen Untersuchungen in der jetzt am meisten zur Diskussion stehenden pentateuchkritischen Frage enthalten einen um so werthvolleren Protest dagegen, als sie hinsichtlich der vornehmsten Streitpunkte die Ergebnisse der negativen Kritik einer gewissenhaften Prüfung unterziehen und dieselben nicht selten richtig stellen. Delitzsch hat hierbei von diesen Ergebnissen alles ihm haltbar erscheinende aufgenommen, gleichzeitig aber durch schwerwiegende Gegengründe das Unhaltbare zurückgewiesen. Dabei hat er die Unhaltbarkeit des evolutionistischen Standpunkts klar nachgewiesen. Seine durchgehend mit großer Vorsicht ausgesprochenen Ansichten dürften wenigstens im wesentlichen schwer zu widerlegen sein.[2]

---

1) Außer seinen bekannten Kommentaren und dem Lehrbuch der hist.-krit. Einleit. verdient der genannte Aufsatz in Luthardt's Zeitschrift 1885 über „die Voraussetzungen und die Argumente der neueren Kritik des A. Testaments" hier angeführt zu werden. Derselbe enthält Manches, das angesichts der Uebergriffe der modernen Pentateuchkritik von apologetischem Werth ist.

2) Mit großer Gespanntheit sah man der neuen Auflage von Wellhausen's Geschichte Israels entgegen. Man erwartete mit Recht, daß die zahlreichen gewichtigen Einwände, welche Delitzsch u. A. gegen die erste Auflage gerichtet hatten, hier aufgenommen und beantwortet worden wären. Das war aber nicht der Fall. Wellhausen rechtfertigt dieses sein Vorgehen durch die Aeußerung, er glaube, „daß es überhaupt am besten ist, einfach seine Meinung und die Gründe dafür vorzutragen" (Proleg. S. VII). In derselben Weise scheint Kuenen zu verfahren in seiner einleitungswissenschaftlichen Arbeit, deren deutsche Ausgabe eben im Werk ist. Das bisher Erschienene ist lediglich eine Repro-

In gewissen Einzelheiten ist Delitzsch nicht unbedeutend durch seine Gegner beeinflußt.[1] So läßt er nunmehr die Hauptquellen des Pentateuchs in derselben Zeitfolge wie Wellhausen auf einander folgen und ist ebenfalls der Ansicht, daß der Elohist das jehovistische Werk vervollständige. Er räumt auch die Wahrscheinlichkeit ein, daß die Gesetzsammlung des Pentateuchs erst allmählich ihre vorliegende Gestalt gewonnen habe. Er erkennt sogar die Möglichkeit an, daß die Schlußredaktion des Ganzen erst nach dem Exil stattgefunden habe. Was aber die Abfassungszeit der einzelnen Quellen betrifft, so ist er ganz anderer Meinung wie Wellhausen und Genossen. Wenn er auch nicht mit Keil der Meinung ist, daß ungefähr der ganze Pentateuch von Mose stamme, so ist er doch der Ansicht, daß alle Quellschriften urmosaische Bestandtheile enthalten. Der Inhalt ist für ihn nicht in gleichem Maße wie für seine Gegner gleichzeitig mit dem Hervortreten desselben in der vorliegenden Form. In Hinblick auf die legislativen Theile widersetzt er sich mit Entschiedenheit der willkürlichen Gleichstellung ihrer Kodifikation und Redaktion mit ihrer Entstehung und Abfassung.

Da Wellhausen und seine Genossen namentlich die elohistische Urkunde, den Priesterkodex herabsetzen wollen, so hat Delitzsch sich eingehend mit den hierauf bezüglichen Fragen beschäftigt. Er führt eine Reihe von sprachlichen und sachlichen Gründen an, welche der Verlegung seiner Entstehung in die exilische oder nachexilische Zeit unbedingt entgegenstehen. Es wird nachgewiesen, daß derselbe eine Anzahl urmosaischer Bestandtheile, ja sogar deren mehr als direkt als solche bezeichnet werden, enthält. Durch Berücksichtigung des zeitgeschichtlichen Charakters der Gesetze und der geschichtlichen Berichte gelangt er zu der Ansicht, daß die hauptsächlichsten, auf Anachronismen und Widersprüche lautenden Anklagen gegenstandslos sind. Er weist

---

duktion seiner früher ausgesprochenen Ansichten. Die positiver gerichtete Theologie hingegen hat Delitzsch's werthvolle Untersuchungen berücksichtigt und verwerthet. Dillmann hat in seinem Kommentar zum Exodus und Leviticus zu der pentateuchkritischen Frage einen Standpunkt eingenommen, welcher nach manchen Seiten an Delitzsch's bezügliche Anschauungen erinnert. Außerdem hat Delitzsch innerhalb der leipziger Schule selbständige Schüler, welche werthvolle Einwände gegen die negative Kritik erhoben haben. Unter diesen sind König und Ryssel zu nennen.

1) Vgl. seine pentateuch-kritische Studien, 12 Aufsätze in Luthardt's angef. Zeitschrift 1880, sowie seine 6 Aufsätze in derselben Zeitschrift 1882 unter dem Titel: Urmosaisches im Pentateuch. Delitzsch hat hier in gewissen Punkten seine früher ausgesprochenen Ansichten fallen gelassen.

z. B. nach, wie in dieser Weise das über die Stiftshütte Gesagte sich als objektiv treu erklären lasse. Es kann dagegen nicht erklärt werden als eine Tendenzdichtung, welche den salomonischen Tempel nachbildet. So dichtet man übrigens nicht. Das wird auch nachgewiesen in Hinblick auf dasjenige, welches über eine Anzahl von anderen Kultuseinrichtungen, gegen welche die negative Kritik sich zu wenden liebt, wie gegen das Hoheprieſterthum, das Levitenthum und den Versöhnungstag, gesagt wird.

Der Annahme, daß Hesekiel ein Zwischenglied sei zwischen dem Deuteronomium und dem hierokratischen Priesterkodex, setzt Delitzsch im Anschluß an Klostermann's [1] bahnbrechenden Beitrag zur Lösung der Frage über das Verhältniß zwischen Deuteronomium und Hesekiel eine gründliche Widerlegung entgegen. Er weist nach, wie abgesehen von sprachlichen Gründen diese Annahme auch unter anderen aus religionsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Gründen als unhaltbar erscheint. Es ist undenkbar, daß Esra nur reichlich 100 Jahre nach dem als Prophet angesehenen Hesekiel es hätte wagen sollen, ein Gesetzbuch herauszugeben, das in gewissen Theilen mit dem prophetischen Buch des Letzteren (Kap. 40—48) in Widerspruch steht. Die Uebereinstimmung zwischen Hesekiel und dem Priesterkodex wird bedeutend überboten durch die zwischen beiden bestehenden Differenzen. Außerdem muß man einen durch das Gesetz begründeten Rangunterschied zwischen Priestern und Leviten schon vor Hesekiel's Zeit annehmen. Entgegen der Annahme Wellhausen's u. A. verhält Hesekiel sich vielmehr lediglich älteren Priestergesetzen gegenüber reformatorisch. Unter diesen Umständen liegt die Annahme näher, daß die Degradation der Leviten, welche bei ihm vorliegt, ein reformierender Anschluß ist an diejenige Rangunterscheidung zwischen Priestern und Leviten, welche der Priesterkodex festsetzt, als daß der letztere seine Grundlage suche in dem für die Zukunft geltenden Gesetz Hesekiel's. Uebrigens ist es durchaus unangebracht, aus dem Verhältniß zwischen dem Priesterkodex und Hesekiel auf den nachexilischen Ursprung des ersteren zu schließen.

Allein nach Delitzsch ist die letzte historische Grundlage für die falschen Konstruktionen der negativen Kritik nicht in den vorhin angedeuteten Umständen zu suchen. In der Verkennung der religiösen

---

1) In der Zeitschr. f. luth. Theol. 1887, S. 401—445. Hier wird nachgewiesen, daß Hesekiel abhängig ist von dem Priesterkodex und nicht umgekehrt.

Verhältnisse der Richterzeit, welche eine Mischung verschiedenartiger Elemente aufweisen und in den falschen Schlußfolgerungen aus den ausgearteten religiösen Zuständen derselben findet Delitzsch das πρῶτον ψεῦδος der Kritik.[1]

Hinsichtlich der Abfassung des Dekalogs ist Delitzsch der Ansicht, daß „die Seele Mose's die Werkstatt gewesen, in welcher die Gottesgedanken des Dekalogs sprachlichen Ausdruck gewonnen haben". Wenn Wellhausen gegen die Annahme, daß der Dekalog „das authentische Dokument des Mosaismus" sei, einwendet: „das Bilderverbot war während der älteren Periode ganz unbekannt; Mose selbst errichtete eine eherne Schlange, welche bis in Hiskia's Zeit in Jerusalem als ein Bild Jahves angebetet ward", so antwortet Delitzsch hierauf: „Aber wo in aller Welt steht geschrieben, daß Nechuschtan in 2 Kön. 18, 4 als ein Bild Jahves galt und wo sind die Beweise dafür, daß vor der Reichsspaltung und nach dieser im Reiche Juda Jahve in bildlicher Gestalt verehrt worden sei?" Wenn Wellhausen behauptet, daß „die ganze Reihe der religiösen Hauptpersonen während der Richter- und Königszeit — von Debora, welche den Meuchelmord Jael's preist bis auf David, welcher die Kriegsgefangenen zersägen und verbrennen läßt, — macht es wenig glaublich, daß die Religion Israels von Anfang an einen besonders moralischen Charakter hatte", so macht Delitzsch unter anderem geltend daß das Gebot: „Du sollst nicht tödten" ebenso wenig auf das Tödten im Krieg wie auf ein Tödten zufolge eines Strafgerichts Bezug nimmt.[2]

---

1) Pent.-krit. Studien, S. 10. Vgl. a. a. O., S. 345, wo es u. a. heißt: „Wir halten diese in so abstoßende Konsequenzen auslaufende Ansicht, daß die Gemeinde als Subjekt des Gottesdienstes eine Schöpfung des nachexilischen Judenthums sei, für einen Trugschluß aus der falschen Prämisse, daß die aus nur dürftigen Skizzenstrichen bestehende jehovistisch-deuteronomistische Gesetzreihe uns ein vollständiges Bild des alten Gottesdienstes bis in die Mitte, ja bis gegen Ende der Königszeit gebe. Man verkennt den eigenthümlichen Charakter der Richterzeit, in welcher das durch die sinaitische Gesetzgebung geschaffene religiöse Gepräge des israelitischen Volksthums durch kanaanäische Einflüsse und den dadurch erregten heidnischen Naturgrund des Volkes zersetzt erscheint, indem man ihr Bestätigungen für jene Prämisse entnimmt. Man verkennt das Wesen der sinaitischen Gesetzgebung, indem man ihr den Zweck und die Wirkung abspricht, das aus Egypten freigewordene Volk zu einer Gemeinde Jahves (Exod. 19, 5 f., vgl. Deut. 33, 4) gemacht und als solche gesetzlich verfaßt zu haben, einer Gemeinde, von welcher als einer durch Bande des Blutes verbundenen Volksgemeinde sich die neutestamentliche Gemeinde als eine durch Bande der Wiedergeburt verbundenen Geistesgemeinde unterscheidet".

2) Vgl. Luthardt's angef. Zeitschr. 1883, S. 298 f. Wellhausen's hier angeführten Sätzen sind entnommen aus dem Art. Israel in der Encyclopaedia Britannica XIII, S. 396 ff.

Delitzsch ist nicht im Stande, mit der negativen Kritik die Entstehung des Deuteronomiums der Zeit nach zusammenfallen zu lassen mit der Auffindung desselben im 18. Regierungsjahr Josia's (622), da er unter anderem findet, daß die Propheten bereits ein Jahrhundert früher sich darauf stützen. Dasselbe ist als Ganzes vorjesajanisch. Dasjenige, welches im Deuteronomium sich als urmosaisch ausgiebt, ist es auch in Wirklichkeit, wenn auch nicht in unmittelbarer Weise, was man daraus erkennen kann, daß der Stil durchgehend derselbe ist und daß Verschiedenes in dem genannten Buch mit Sicherheit sich aus der auf Mose folgenden Zeit herschreibt. Das Urmosaische ist frei reproduciert und den Zeitverhältnissen, während welcher die Reproduktion vor sich geht, angepaßt. Die freie Reproduktion schließt die Glaubwürdigkeit nicht aus. Der Inhalt der biblischen Geschichte will aufgefaßt sein nach dem Geist der Schriften und nicht nach dem todten Buchstaben. Zu einer solchen Auffassung gehört auch eine wahre zeitgeschichtliche Betrachtungsweise. Werden die legislativen Theile des Deuteronomiums in ihrem Verhältniß zu den mosaischen Gesetzen im übrigen in zeitgeschichtlicher Weise betrachtet, so enthalten sie keine Widersprüche dagegen. Die im Deuteronomium Kap. 12—26 niedergeschriebenen Gesetze wollen gedeutet werden als Gesetze für ein Volk, welches im Begriff steht, ein Staat zu werden, nicht aber für ein Volk, welches eine lange Wanderung in der Wüste vor sich hat und noch weniger, wie die negative Kritik meint, für ein Volk, welches ein kompliciertes politisch-religiöses Leben hinter sich hat. Deswegen, weil die in Frage stehenden Gesetze auf dieser zeitgeschichtlichen Grundlage ruhen, sind sie nicht lediglich eine Auffrischung der zuvor gegebenen Grundgesetze, sondern sie werden zum Theil umgebildet in Uebereinstimmung mit den neuen Bedürfnissen und den nach ihrer ersten Abfassung gemachten Erfahrungen. Das Gesetz ist nicht weniger menschlich als göttlich und hat deswegen eine Geschichte.

Während wir uns noch mit der Frage bezüglich des Deuteronomiums beschäftigen, wollen wir beispielsweise einen Einwand zur Beantwortung aufnehmen, den Kuenen in seiner letzten hierher gehörigen Arbeit[1] gegen die Objektivität dieses Buches richtet. Er glaubt gefunden zu haben, daß ein Widerspruch vorliege zwischen dem in Kap. 4, 8 und dem Folgenden namentlich in Kap. 31, 9 Angegebenen.

---

1) Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung.

An der ersten Stelle heißt es, daß Mose das Gesetz dem Volke vorlegte, welches deswegen zuvor niedergeschrieben sein müßte; an der anderen Stelle dagegen heißt es, daß Mose das Gesetz schrieb und es den Priestern übergab. In diesem vermeintlichen Widerspruch findet Kuenen einen Beweis dafür, daß in dem in Frage stehenden Buche eine Dichtung vorliege.[1]

Ist man in dergleichen Beweisen befangen, dann kann man ungefähr Alles zur Dichtung stempeln. An der letzten Stelle (Kap. 31, 9) ist ebenso wenig wie irgendwo anders im Deuteronomium etwas ausgesagt, welches das in Kap. 4, 8 Gesagte aufhebt. Die Stelle Kap. 31, 9 will lediglich aussagen, daß Mose das Gesetz den Priestern übergab.[2] Daß er dasselbe schrieb, braucht hier, gemäß der hebräischen Ausdrucksweise neben demjenigen, auf welchem der Hauptnachdruck liegt, keine selbständige Bedeutung zu haben. Daß die Stelle in dieser Weise aufgefaßt sein will, geht aus dem Zusammenhang und insonderheit aus dem V. 24 ff. Folgenden hervor. Wollen wir die in Frage stehende Aussage, nach ihrem Zusammenhang gedeutet, in unserer Redeweise treu wiedergeben, so könnte das etwa in folgenden Worten geschehen: Mose, welcher das Gesetz schrieb, übergab es an die Priester, — oder was ungefähr dasselbe ist: Mose übergab das geschriebene Gesetz an die Priester. Weil die genannte Schriftstelle ganz unfraglich in dieser Weise aufgefaßt sein will, so ist es für Jedermann einleuchtend, daß sie keinen Widerspruch gegen das in Kap. 4, 8 Angeführte enthält.

Kuenen hat ebenso wie Wellhausen u. A. gefunden, daß ein Widerspruch vorhanden sei zwischen dem mosaischen Gesetz als Ganzen und der geschichtlichen Situation, in welcher es entstanden sein soll. Vieles werde z. B. vorausgesetzt, was erst der Folgezeit angehöre. So wird eine Obrigkeit vorausgesetzt, welche erst in späterer Zeit wirklich vorhanden war. Ferner wird vorausgesetzt, daß diejenigen, für welche das Gesetz gilt, Ackerbauer und Städtebewohner seien, welches ebenfalls erst auf eine spätere Zeit passe. Die Gesetze sind überdies, was ihre Entstehung betrifft, in kurze Zeiträume verlegt, wie es bei erdichteten Darstellungen der Fall zu sein pflegt, während dieselben jedoch offenbar Jahrhunderte zu ihrer Entstehung gebraucht haben.[3]

In diesen und ähnlichen Einwänden verspürt man indessen allzu

1) Vgl. a. a. O., S. 16.
2) Vgl. Keil's Kommentar zu dieser Stelle.
3) Vgl. a. a. O., S. 19 ff.

viel von evolutionistischen Principien, als daß sie einer besonderen Widerlegung bedürfen sollten. Die geschichtliche Entwickelung hat sich niemals dazu verbunden gefühlt, solchen Principien zu folgen und am allerwenigsten die Geschichte der Offenbarung, welche ein Gnadenwunder ist. Die israelitische Gesetzgebung ist kein bloßes Menschenwerk, sondern die Folge einer göttlichen Offenbarung. Die Gesetze schließen sich nicht allein an die Gegenwart, sondern auch an das Zukünftige an, oder richtiger, das Zukünftige hat sich ihnen anzuschließen. Die künftigen theokratischen Verhältnisse empfangen in den zuvor gegebenen Gesetzen ihre Norm und haben deswegen auch eine dadurch bestimmte Gestalt. Ebenso wie die vermeintlichen Differenzen in den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen im Allgemeinen leicht sich ausgleichen lassen, indem man beachtet, in wie weit sie abzielen auf die Zeit vor der Wanderung in der Wüste oder auf die Zeit der festen Wohnsitze in Kanaan, so erklärt sich auch die Möglichkeit und Wirklichkeit derjenigen gesetzlichen Bestimmungen, welche der letztgenannten Art angehören, wenn man bedenkt, daß die göttliche Offenbarung ihre Hand mit im Spiele hat. Der göttliche Gesetzgeber ist auch derjenige, welcher dafür Sorge trägt, daß Israel in Kanaan eine Geschichte erhält, wie das Gesetz sie voraussetzt. Ferner muß es auch mit Delitzsch und Anderen eingeräumt werden, daß gewisse gesetzliche Bestimmungen während der nachmosaischen Zeit hinzugefügt sind in Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen mosaischen Gesetz, zugleich aber auch in konkretem Anschluß an die geschichtlichen Verhältnisse, welche sich auf der Grundlage der göttlichen Vorschriften desselben entwickelt hatten. Die Gesetzgebung wird in dieser Weise jedenfalls zu einer principiell einheitlichen und braucht deswegen auch nichts an ihrem göttlichen Inhalt einzubüßen.

Schon vom Exodus bis zum Deuteronomium stehen die legislativen und geschichtlichen Momente im Pentateuch in einem engen Zusammenhang. Die Gesetzgebung ist so dargestellt, wie sie geschichtlich zu Stande kommt und ist in die Geschichte verflochten. Die letztere bildet theilweise eine Einleitung zu den Gesetzen, theilweise ist sie in anderer Art mit den Gesetzen eng verbunden. Deswegen treffen die Einwände der Kritik, welche sich mit einer gewissen Vorliebe gegen die legislativen Bestandtheile richten, auch die rein geschichtlichen Bestandtheile. Daß die letztgenannten Bestandtheile, welche so viel Wunderbares berichten, ebenfalls Gegenstand besonderer Einwände werden müssen, ist natürlich, indessen verdienen diese Einwände hier

keine besondere Berücksichtigung. Allgemeine Bemerkungen der Art z. B., daß das über den Auszug aus Egypten und den Zug durch die Wüste u. s. w. Berichtete ins Gebiet des Unmöglichen falle und deswegen der Dichtung angehöre,[1] können wir nach dem zuvor über dergleichen Einwände Gesagten völlig auf sich beruhen lassen. Wir deuten lediglich darauf hin, um immer die allgemeinen Voraussetzungen der negativen Kritik im Auge zu behalten.

Wie viele sich widersprechende Meinungen immer hervortreten mögen und sicherlich auch hervortreten werden auf dem Gebiet der Pentateuchkritik, so muß man doch anerkennen, daß diese Kritik gewisse ganz allgemeine Resultate gewonnen hat, welche als sicher angesehen werden müssen. Zu diesen Resultaten gehört die Erkenntniß, daß der Pentateuch erst in recht später Zeit seine Schlußredaktion empfangen hat — wann, läßt sich nicht mit Sicherheit, — sowie daß diese Schlußredaktion stattgefunden hat auf der Grundlage mehrerer vorliegender Quellen. Ueber das Alter dieser Quellen dagegen ist bei weitem keine Einigkeit erzielt worden.

Indessen liegt in demjenigen, welches man als das sichere Resultat der pentateuchkritischen Arbeit bezeichnen kann, nichts das im Stande wäre die Zuverlässigkeit der Vorgeschichte aufzuheben. Wie wir dargethan haben, lassen sich damit gar wohl die Angaben des Pentateuchs über die Verfasserschaft Moses vereinigen. Der Pentateuch macht keineswegs Anspruch darauf, ganz und gar von Mose verfaßt zu sein, noch weniger sagt er aus, daß er die Schlußredaktion von ihm empfangen habe oder daß die Schlußredaktion zu irgend einer näher bestimmten Zeit stattgefunden habe. Lediglich für gewisse ausdrücklich hervorgehobene Theile schreibt er Mose die Verfasserschaft zu, diese aber sind für den Mosaismus von fundamentaler Bedeutung. So heißt es (Exod. 24, 4), daß Mose alle Worte des Herrn (die er auf dem Sinai vernommen hatte) aufschrieb und das „Buch des Bundes" (V. 7) dem Volke vorlas. Auch Deut. 12 (5)—26 wird dem Mose zugeschrieben (31, 9—11. 24—26). Außerdem werden einige andere weniger bedeutsame Theile genannt, die von Mose niedergeschrieben sein sollen nach Exod. 17, 14; 34, 27 (34, 10—26); Num. 33, 2 (33, 3—49).

Durch diese bestimmten Angaben wird nicht ausgeschlossen, daß es nicht auch andere urmosaische Bestandtheile im Pentateuch giebt.

---

1) Vgl. z. B. Kuenen, a. a. O., S. 41 ff.

Daß solche vorhanden sind, ist von Delitzsch und Anderen wissenschaftlich festgestellt. Daß aber keineswegs der ganze Pentateuch von Mose verfaßt sein will, sagt Deut. 31, 9 ff. ausdrücklich, woselbst der Schlußredaktor sich ausdrücklich von Mose unterscheidet und lediglich angiebt, daß für den vorhergehenden legislativen Theil des Deuteronomiums eine mosaische Schrift vorgelegen habe. Wenn das aber feststeht, dann ist es nicht weniger gewiß, daß dieselbe Person, welche sich hier zu erkennen giebt, auch dieselbe ist, welche sowol die Prologe (1, 6—4, 40; 5, 1—11, 32) als auch die Epiloge (27—28; 29—30) des legislativen Theils historisch einleitet und verbindet.[1]

Der eigentliche Kern des legislativen Theils des Pentateuchs will also gemäß direkten Aussagen von Mose selbst herrühren. Diese Selbstzeugnisse werden durch eine Anzahl von Gründen gestützt. Mehrere alttestamentliche Schriften, welche im Kanon dem Pentateuch folgen, sind jedenfalls der Meinung, daß der urkundliche Mosaismus seiner Substanz nach von Mose herrührt. Man vergleiche Jos. 1, 7; 8, 31; 22, 5; 23, 6; 1 Kön. 2, 3; 2 Kön. 14, 6; 18, 6. 12; 2 Chron. 23, 18; 25, 4; 34, 14; 35, 12; Esra 3, 2; 6, 18; 7, 6; Nehem. 8, 1. 14; Mal. 3, 22 (4, 4); Dan. 9, 11. 13. Es wird unterschieden zwischen dem Gesetz Gottes an die Väter, dem mosaischen Gesetz und der näheren Erklärung oder Entwickelung, welche das letztere durch die von den Propheten mitgetheilten göttlichen Zeugnisse empfängt. Siehe 2 Kön. 17, 13; Sach. 7, 12; vgl. Dan. 9, 10. 11.

Man mußte annehmen, daß das mosaische Gesetz aus der Zeit Mose's stamme, auch wenn Solches nicht geradezu ausgesagt war. Israels folgende Geschichte, welche das gesetzlich geordnete Dasein der zwölf Stämme in Palästina zur Voraussetzung hat, fordert zu ihrer Erklärung, daß das wirklich der Fall gewesen ist. Die Gottesverehrung Israels, wie sie sich in den zahlreichen theokratischen Einrichtungen auf den verschiedensten Lebensgebieten äußert, läßt sich nicht erklären, wenn man dem Mosaismus nicht eine fundamentale Bedeutung hierfür beimessen will. Ueberdies giebt es neben den vorhin genannten Aussagen, welche das Gesetz als mosaisch hinstellen, zahlreiche andere Zeugnisse in den späteren Schriften, welche dasselbe deutlich als bekannt und konkret vorliegend voraussetzen. Solche Zeugnisse sind namentlich bei den früheren Propheten zu finden. Man vergleiche

---

1) Vgl. Delitzsch in den oben genannten Pent.-krit. Studien, S. 503 f.

z. B. Amos 2, 4; Hosea 4, 6; 8, 1. Das Gesetz wird häufig als ein geschriebenes Gesetz dargestellt namentlich von Hosea (8, 12).

Es giebt schließlich mehrere andere Umstände, welche entschieden dafür eintreten, daß der Mosaismus älter ist als der Prophetismus. Wir können hier nur Einzelnes berühren. Wenn wir dabei auf die Gründe zurückgehen, welche das Gesetz selbst für seinen substantiell vorprophetischen Charakter aufzuweisen hat, dann müssen wir behaupten, daß die schon zuvor erwähnte zeitgeschichtliche Bestimmtheit desselben den allerdeutlichsten Beweis hierfür beibringt. Nehmen wir an, daß das Gesetz seiner Substanz nach durch Mose zu Stande gekommen sei, daß dieser die vornehmsten Gesetze niedergeschrieben habe, wie auch einen Theil der vorgeschichtlichen Berichte, namentlich diejenigen unter denselben, welche mit seinem Zeitalter in engstem Zusammenhang stehen; daß diese mosaischen Urkunden und etwa daneben auch andere, zu deren Abfassung zu seiner Zeit oder bald darnach er vielleicht Veranlassung gab, später am Nationalheiligthum aufbewahrt wurden, bis sie zusammen mit später hinzugekommenen schriftlichen Bestandtheilen und unzweifelhaft auch mit einer Anzahl von mündlichen Ueberlieferungen, welche in priesterlichen und prophetischen Kreisen fortgepflanzt wurden, zu größeren Schriftwerken vereint und schließlich zu einem Ganzen durch einen Schlußredaktor verarbeitet worden seien — nehmen wir das an, dann erst haben wir einen zureichenden Erklärungsgrund für die detaillierte Genauigkeit, die überall in den legislativen und den mit denselben in unauflöslichem Zusammenhang stehenden geschichtlichen Theilen des Pentateuchs hervortritt. Man kann z. B., wenn man sich auf den Standpunkt der negativen Kritik stellt und das Ganze erst weit später verfaßt sein läßt, nicht die genaue Bekanntschaft mit Egypten erklären, welche die einzelnen Schriftbestandtheile verrathen.[1] In späterer Zeit müßte die erwähnte Bekanntschaft zum größten Theil verschwunden sein. Wer hingegen konnte wol besser mit Egypten vertraut gewesen sein als eben Mose

1) „Es ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Israel in einer Zeit, in welcher in Egypten nationale Wissenschaft und Kunst ihren höchsten Glanz entfalteten und der Hofdichter der 19. Dynastie, Pentaur, sein einem Gesange der Ilias vergleichbares Gedicht von dem Siege Ramses' II. über die Cheta schrieb, sich in einem Zustande prähistorischer Unkultur befunden habe. Seit Israel ein Volk ist, hat es mit den Völkern seiner Umgebung nur zu eifrig rivalisiert. Wer ein israelitisches Schriftthum der mosaischen Zeit leugnet, muß auch die providentielle Schule des egyptischen Aufenthalts leugnen. Delitzsch, Urmosaisches im Pentateuch, S. 337 ff. in Luthardt's angef. Zeitschrift 1882.

selbst, der „gelehrt ward in aller Weisheit der Egypter“ (Apg. 7, 22)? Man muß annehmen, daß er nicht nur das Bedürfniß empfand, Aufzeichnungen zu machen, sondern auch vermöge seiner Theilnahme an der reichen Kultur der Egypter die Voraussetzungen besaß, um das Wesentliche der wunderbaren Thaten Gottes gegen ihn und sein Volk aufzeichnen zu können. Was die Gesetze betrifft, so wäre es zum mindesten unglaublich, wenn er, welcher in Egypten ein Volk mit einer alten Priesterkaste und einer gesetzlichen Ordnung kennen gelernt hatte, dem unter seiner Leitung stehenden Volk für den Gottesdienst und sonderlich für die priesterliche Ausübung desselben keine bezüglichen Vorschriften gegeben hätte, auch wenn er nicht einer besonderen göttlichen Offenbarung gewürdigt worden wäre.

Wie wird man auch im Stande sein, die wahrhaft zeitgeschichtliche Anlage der Vorgeschichte zu erklären, so wie dieselbe z. B. sich äußert in den zahlreichen Einzelheiten zeitlicher und lokaler Natur innerhalb der Urkunden des Mosaismus, wenn man die letzteren ihren Hauptbestandtheilen nach wie Wellhausen und Genossen für eine Dichtung späten Ursprungs ausgiebt? Wo liegt denn eine annehmbare Veranlassung für eine solche Dichtung vor? Der Pentateuch nimmt übrigens nicht einmal nach seiner legislativen Seite theil an der Eigenthümlichkeit der späteren Zeit, deren Erzeugniß er sein soll.[1] Diese Zeit ist eine Ausartung der prophetischen Zeit in einseitiger nomistischer Richtung. Der Inhalt des Pentateuchs, welcher auf hierokratischer, nicht aber auf nomistischer Grundlage ruht, läßt sich hingegen sehr wohl als Grundlage für die prophetische Wirksamkeit denken.

Es ist zuvor darauf hingewiesen worden, daß das Buch Josua zusammen mit den fünf Büchern Mose ein großes Ganzes bildet, die israelitische Vorgeschichte. Dieses Ganze hat auch nach der Ansicht der Mehrzahl durch eine und dieselbe Person die Schlußredaktion empfangen. Das vorher über gewisse, von der negativen Pentateuch-

1) Mehrere der im sogenannten Priesterkodex enthaltenen Gesetze würden, wenn sie nach oder während des Exils gegeben wären, zwecklos und unmöglich unterzubringen sein. So würde z. B. das Gesetz (Lev. 17), daß Niemand Vieh schlachten dürfe an einem anderen Ort als beim Heiligthum eine unsinnige Forderung sein, wenn es nicht auf die Zeit der Wüstenwanderung Bezug nehme. Dieses Gesetz will den Abfall zu heidnischer Verirrung (V. 7), welcher die Hebräer eben zu jener Zeit sonderlich zugeneigt waren (Amos 5, 25; Apg. 7, 42), verhindern. Nach der Ankunft in Kanaan, wo das genannte Gesetz nicht mehr anwendbar war, stand es Jedermann frei an jedem beliebigen Ort zu schlachten und Fleisch zu genießen (Deut. 12, 15).

kritik besonders angegriffene Bestandtheile der Vorgeschichte Gesagte ist deswegen um so mehr geeignet, zur Bekräftigung der Objektivität des ganzen Hexateuchs beizutragen. Diese Objektivität ist hinsichtlich der rein historischen Bestandtheile dieses Schriftwerks dort besonders in Frage gestellt worden, wo etwas Wunderbares berichtet wird, welches wiederum oftmals der Fall ist, nicht allein bei der Schilderung des Auszugs aus Egypten und der damit zusammenhängenden Umstände sondern auch bei der Schilderung der Geschichte der Patriarchen und der Eroberung Kanaans. Allein ebenso wenig wie die wunderbarsten Ereignisse, die in der Geschichte Moses berichtet werden, ein Kennzeichen des Vorhandenseins von Mythen und Sagen sind, ebenso wenig sind es die in der unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Geschichte enthaltenen wunderbaren Züge. Behauptungen, wie z. B. daß die Patriarchen rein mythische Gestalten seien, verdienen ebenso wenig Beachtung wie die andere Behauptung, die Helden der Richterzeit seien durchaus mythisch. Diese Behauptungen gründen sich auf die Voraussetzungen, daß Israel anfangs auf dem mythischen Boden der Naturreligion gestanden und zur Zeit der Abfassung der Vorgeschichte noch keinen wirklichen historischen Standpunkt erreicht habe, von welchem aus man sich immer kritisch verhalte gegenüber der hergebrachten mythischen Anschauungsweise. Allein beide Voraussetzungen sind, wie zuvor gezeigt, falsch.

In Israel ist der mythische Standpunkt bereits durch Gottes erste Offenbarung an die Patriarchen bis in die Wurzel hinein vollkommen überwunden. Zur Zeit der schriftlichen Abfassung der Vorgeschichte hat Gott noch eindringlicher seinen Namen in Israel bekannt gemacht. Dadurch ist von vornherein die Möglichkeit einer rein geschichtlichen Auffassung verstärkt worden. Der Umstand, daß die israelitische Vorgeschichte mit Einschluß der Urgeschichte erst verfaßt ist zu einer Zeit, wo die Voraussetzungen für eine wirkliche Geschichtsschreibung vorhanden waren, verbietet die Annahme, daß sie lediglich eine nationale Mythen- und Sagenbildung sei. Die Vorgeschichte in der Gestalt, wie sie thatsächlich vorliegt, läßt eine solche Annahme weder als Ganzes noch rücksichtlich einzelner Theile zu. Sie ruht ganz und gar auf wesentlich derselben religiösen Grundlage, durch welche die folgende israelitische Geschichte sich auszeichnet.

Wenn wir die Berichte der Vorgeschichte mit den Mythen und Sagen anderer Völker vergleichen — welch ein himmelweiter Unterschied besteht zwischen ihnen! Dort finden wir überall Maßhalten,

feines Gefühl, Einfachheit und Erhabenheit in Verbindung mit einer Wahrheitsliebe, die nicht einmal davor zurückschreckt, den berühmtesten Männern der hebräischen Vorzeit Fehler und Schwächen nachzusagen; hier phantastische Naturschilderungen und schwülstige Lebensbeschreibungen mit allerlei poetischen Ausschmückungen. Wo findet man wol in den Mythen jenes Gefühl für geschichtliche Entwickelung, welches die israelitische Vorgeschichte überall verräth? Auch auf dem Gebiet des intellektuellen und natürlich-praktischen Lebens offenbart sie die Erkenntniß einer solchen Entwickelung.[1] Das ist übrigens noch mehr der Fall auf dem Gebiet der Offenbarung. Man braucht nur z. B. die Geschichte der Patriarchen und Moses näher zu betrachten, um das sofort einzusehen. Hier zeigt es sich mit immer größerer Deutlichkeit, wie der ewige Rathschluß Gottes trotz derjenigen Hindernisse, welche innerhalb der Menschennatur sich gegen denselben erheben, der Verwirklichung entgegenschreitet. Das Ganze zeichnet sich durch eine Hervorhebung der entscheidenden Zeitpunkte aus, welche weit verschieden ist von den willkürlichen Beschreibungen der Mythen. Gott in der Geschichte, sein wunderbares Eingreifen wird vorzugsweise durch die Schrifttheile der Vorgeschichte als das epochebildende Moment dargestellt. Das Leben in ihm und das Vertrauen auf ihn ruft die objektive Ruhe hervor, welche ihrer Darstellung das Gepräge verleiht. — Auch die griechische Geschichte verräth freilich, wie Geijer[2] bemerkt, eine objektive Ruhe, aber diese Ruhe gründet sich auf eine resignierte Unterwerfung unter die Fügungen des Schicksals. Im Gegensatz zur römischen Geschichte, welche nach dem Genannten für nichts anderes ein Auge hat als für die eigene politische Größe und deswegen nichts anderes zu bieten hat als Lobsprüche über die Fortschritte des römischen Staats oder Klagen über seinen Verfall, verräth die israelitische Geschichte eine sichere Hoffnung, daß sie in ihrem Schoße eine verheißungsvolle Zukunft trage, weswegen sie in stetigem Vertrauen hierauf ruhig die Wirklichkeit hinnehmen kann wie sie ist, ohne in die Schilderung derselben oratorische Gefühlsergüsse einzumengen.

Allein wenn wir auch einen Unterschied haben nachweisen müssen zwischen der Offenbarungsgeschichte in ihren frühesten Erscheinungen und den religiösen Urkunden des Heidenthums, so haben wir doch damit nicht jede Aehnlichkeit zwischen denselben geleugnet. Weil beide

1) Vgl. Genes. 4, 20—22.
2) Vgl. Nybläus, a. a. O., II, 1, S. 417 f.

sich auf dem religiösen Gebiet bewegen, so folgt schon daraus allein, daß eine gewisse Aehnlichkeit vorhanden sein muß. Ebenso wie die Ungleichartigkeit eine Folge der ungleichartigen göttlichen Offenbarung, der ungleichartigen göttlichen Antwort auf das Fragen der Menschen nach Gott ist, so ist die erwähnte Gleichartigkeit eine Folge des Umstands, daß eine göttliche Offenbarung den letzten Grund bildet auch für die mythologischen Schöpfungen, welche die Heiden hervorgebracht haben, während sie auf ihren eigenen Wegen dahingingen und „sich vorfühlten", ob sie wol den Herrn finden möchten. In beiden Fällen schließt eben die Offenbarung sich an eine und dieselbe allgemeine religiöse Empfänglichkeit an.

Außer der eben angedeuteten realen Gleichartigkeit, die zwischen der heiligen Geschichte und den religiösen Urkunden des Heidenthums besteht, muß auch eine gewisse formale Uebereinstimmung zwischen beiden hervorgehoben werden. Es ist zuvor erwähnt worden, daß die heidnischen Mythen vorzugsweise im religiösen Epos schriftlich fixiert worden sind. Die heilige Geschichtsschreibung hat mit aller antiken Geschichtsschreibung den Zug gemeinsam, daß sie dem Epos näher steht als die heutige Geschichtsschreibung. So z. B. werden die handelnden Personen recht häufig in den Berichten als redend aufgeführt, wobei ihre Rede in freier Weise wiedergegeben wird ähnlich wie es der Fall zu sein pflegt bei der genannten Dichtungsart. — Dieses alles braucht indessen natürlich nicht die innere objektive Treue aufzuheben, und das um so weniger, als sich in Israel für nationale Mythenbildungen kein Boden findet.

Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß das Judenthum in dem Augenblick, wo es in die nationale geschichtliche Entwickelungsphase eintritt, keine Vorzeit mythischer Art hat, an die es sich anschließt oder die es überwinden muß. Dasselbe besitzt dagegen viele rein geschichtliche Erinnerungen über die Vergangenheit dank der den Semiten eigenthümlichen Neigung, sich um die gemeinsamen Erinnerungen der Familien und Geschlechter zu scharen. Aber, kann man fragen, steht denn das alttestamentliche Judenthum nicht nur in Berührung, sondern auch in Verbindung mit den mythischen Vorstellungen anderer Völker, auch wenn es selbst auf diesem Gebiet nicht schöpferisch hervortritt?

Man hat namentlich in der Urgeschichte einen unumstößlichen Beweis für einen Einfluß der genannten Art finden wollen. Da die Frage hiernach in der letzten Zeit auf der Tagesordnung gestanden hat, wollen wir etwas länger bei derselben verweilen. Aus der Be-

antwortung dieser Frage wird man hernach leicht einen Schluß ziehen können mit Bezug auf den Grad der Selbständigkeit, welchen man dem Alten Testament zuzuschreiben hat, sofern es in der einen oder anderen Beziehung einige Uebereinstimmung mit den religiösen Traditionen anderer Völker aufzuweisen hat.[1]

Man hat nicht selten behauptet, daß die alttestamentliche Urgeschichte das, was sie über die Schöpfung, den Sündenfall, die Sündfluth, den Thurmbau zu Babel u. a. berichtet, entlehnt habe aus den mythischen und sagenhaften Darstellungen, welche über diese Fragen in der babylonisch-assyrischen Keilschriftliteratur vorkommen. Daß eine in vieler Beziehung erstaunlich große Aehnlichkeit zwischen beiden Schriftsammlungen vorhanden ist, kann nicht geleugnet werden. Man hat ja geradezu, und zwar nicht mit Unrecht, von einer „chaldäischen Genesis" reden können. Der berühmte Assyriologe George Smith hat in seiner, diesen Titel tragenden epochemachenden Arbeit nachgewiesen, daß eine Anzahl Berichte der Urgeschichte ihre Parallelen haben in den babylonisch-assyrischen Denkmälern. Zu allen obengenannten urhistorischen Bestandtheilen u. a. hat er daselbst solche mehr oder weniger ausgeprägte Parallelen vorgefunden. Mehrere Forscher haben sodann unter Benutzung namentlich der von George Smith gesammelten und im Britischen Museum aufbewahrten reichen Inschriftliteratur die Wissenschaft weitergeführt auf dem von ihr betretenen Felde. Unter diesen Forschern muß sonderlich Friedrich Delitzsch genannt werden, der eine Uebersetzung der genannten Arbeit George Smith's ins Deutsche veranstaltet und dieselbe mit werthvollen Erklärungen und Beilagen versehen hat.[2]

Bevor wir zur Beantwortung der Frage schreiten, wie das gemeinsame Verhältniß zwischen der Urgeschichte und ihren babylonisch-assyrischen Parallelen aufzufassen ist, wird es nothwendig zu prüfen, worin die vorliegende Uebereinstimmung zwischen beiden besteht und wie weit sie sich erstreckt. Zu diesem Zweck wählen wir beispielsweise die Schöpfungsberichte und die Sündfluthsberichte, bei welchen die erwähnte Uebereinstimmung zum Vorschein kommt.

George Smith theilt in seiner „Chaldäischen Genesis" mehrere

---

1) Vgl. zu dem im Folgenden Gesagten außer den hier angeführten Arbeiten auch die auf S. 98 genannten.

2) George Smith's Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums. Leipzig 1876.

Fragmente von babylonisch-assyrischen Schöpfungsberichten mit. Unter diesen fragmentarischen Berichten findet sich einer, den Smith selbst den Hauptbericht nennt.[1] Es ist derselbe, welcher mit der Genesis in so erstaunlich großer Uebereinstimmung sich befindet, während die übrigen in dieser Beziehung weniger zu bieten haben. Derselbe erinnert nicht nur in den Hauptzügen, sondern auch in vielen kleinen Einzelheiten, sowie in mehreren einzelnen Ausdrücken an den biblischen Schöpfungsbericht, um seine Aehnlichkeit mit dem biblischen Bericht über den Sündenfall, welchen der Hauptbericht ebenfalls behandelt, nicht zu erwähnen.

Beide parallelen Schöpfungsberichte, der biblische und der babylonisch-assyrische reden von einem Chaos, der öden und leeren, lebens- und bewußtseinslosen fließenden Urmaterie, als von der Grundlage der folgenden Weltbildung. Dieses Chaos wird überdies durch Ausdrücke bezeichnet, die aneinander erinnern (hebr.: tehom, assyr.: tiamat). Die Sterne haben in beiden Berichten dieselbe Bestimmung: die Jahreszeiten festzustellen und Tage und Jahre zu begrenzen. Die Schöpfung hat sich ebenfalls nach beiden Berichten in sechs verschiedenen Akten vollzogen. Ebenso wie es in dem bibischen Bericht heißt: „Und Gott sah, daß es gut war" heißt es in dem babylonisch-assyrischen Bericht: „Prächtig war Alles, was hervorgebracht war von den großen Göttern".

Noch merkwürdiger ist die Uebereinstimmung, welche in den parallelen Sündfluthberichten vorliegt. Der hierhergehörige babylonisch-assyrische Bericht ist eine Episode aus dem großen Nationalepos, welches man die Izdubar-Legenden oder das Nimrodepos nennt, weil Izdubar, der Hauptheld der Darstellung unverkennbar identisch ist mit dem Nimrod der Bibel. Dieses Epos ist von um so größerem Interesse, als es ein Denkmal aus der ältesten Vorzeit Babyloniens ist.[2] Behält man diesen Umstand im Auge, so tritt die apologetische Bedeutung der Uebereinstimmung mit der biblischen Urgeschichte um so schärfer hervor, wenn es sich anders nachweisen läßt, daß die beiden parallelen Schriftwerke eine selbständige Stellung zu einander einnehmen. Wir beschränken hier unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf die parallelen Sündfluthsberichte, da sie in dieser Beziehung die

1) A. a. O. S. 94.

2) G. Smith läßt es spätestens 2000 Jahre v. Chr. niedergeschrieben sein. Vgl. a. a. O., S. 27. — Haupt, Der keilinschriftliche Sintfluthsbericht, S. 20 schließt sich wie auch andere Autoren dieser Annahme an.

größte Bedeutung haben und können uns dabei überdies mit einigen Andeutungen begnügen.

Der Noah des biblischen Sündfluthberichts begegnet uns in der Keilschriftliteratur unter dem Namen Hasisadra. Gleich dem Noah der Bibel zeichnet sich auch Hasisadra durch seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit aus. Um dieser Eigenschaften willen werden Beide vom Untergang in der allgemeinen Fluth gerettet. Die Fluth wird in wesentlich übereinstimmender Weise geschildert, häufig sogar entspricht der eine Ausdruck dem anderen. Dieselbe wird in beiden Berichten als eine Strafe für die Sünde dargestellt. Sowol Hasisadra wie auch Noah empfangen von Gott unmittelbare Anweisung, ein Rettungsfahrzeug zu bauen, dessen Konstruktion und Größe in detaillierter Weise angegeben wird. In beiden Berichten heißt es, daß das Fahrzeug auswendig und inwendig verpicht werden solle. Auch in Bezug auf dasjenige, welchem im Rettungsschiff ein Platz angewiesen wird, herrscht in vielen Stücken Uebereinstimmung. Dasselbe gilt auch von der Landung des Schiffes auf einem Berg. Auch Hasisadra öffnet das Fenster des Schiffes und sendet Vögel aus, darunter auch eine Taube und einen Raben. Von beiden Helden der Fluth wird erzählt, daß sie nach dem Verlassen des Fahrzeugs einen Altar bauen und ein Brandopfer opfern, welches Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wird. Die göttliche Verheißung, daß keine Sündfluth mehr über die Erde kommen solle, wird keineswegs in dem babylonisch-assyrischen Bericht vermißt, ebenso wenig wie der göttliche Segen über Noah oder der göttliche Bund mit ihm, von welchem die biblische Urgeschichte redet.

Wo haben wir nun den Grund für die große Uebereinstimmung und die zahlreichen Berührungspunkte zu suchen, welche, wie erwähnt, zwischen der Urgeschichte und den babylonisch-assyrischen Denkmälern bestehen? Zunächst muß zugestanden werden, daß bloße psychologische Faktoren nicht ausreichen, um den gesuchten Erklärungsgrund zu bilden. Die Uebereinstimmung und die Berührungspunkte erstrecken sich nicht allein auf einige allgemeine religiöse Ideen, deren Veranlassung in einer ursprünglichen religiösen Anlage und einer gemeinsamen geistigen Organisation gefunden werden kann, sondern sie enthalten auch eine Anzahl von geschichtlichen Thatsachen mit ihren bis ins Einzelne gehenden näheren Bestimmungen. Hier reicht ein rein psychologischer Erklärungsgrund offenbar nicht aus. Die geschichtliche Entwickelung und ihre freien Akte lassen sich aus einer psychologischen Naturnothwendigkeit nicht erklären.

Aber reicht denn nicht die alte Entleihungstheorie zur Beantwortung der vorliegenden Frage aus? Da die babylonisch-assyrische Literatur, welche hier in Betracht kommen kann, als mehrere Jahrhunderte älter anzusehen ist[1] als die alttestamentlichen Parallelen, so kann man natürlich nicht davon reden, daß dieselbe den letzteren entlehnt sei. Die Frage beschränkt sich deswegen auf folgende Fassung: Ist die biblische Urgeschichte den entsprechenden babylonisch-assyrischen Berichten entlehnt?

Namentlich gegen Schluß des vorigen Jahrhunderts erblickte man in der Aehnlichkeit zwischen dem Inhalt der Bibel und der außerbiblischen religiösen Denkmäler das Zeugniß einer Anleihe der Bibel von diesen Denkmälern. So war man der Meinung, daß der Mosaismus seine Weisheit den Egyptern entlehnt habe. Auch heutzutage hört man häufig dergleichen Behauptungen wiederholen und sie sogar auf das Neue Testament ausdehnen. Sonderlich glaubt man jetzt in der alttestamentlichen Urgeschichte einen sicheren Beweis für diese Entleihungstheorien gewonnen zu haben und zwar eben um der angedeuteten Uebereinstimmung willen, die zwischen der Urgeschichte und gewissen Theilen der älteren Keilschriftliteratur besteht.

Will man in Hinblick auf die genannten Fragen der Urgeschichte behaupten, daß auf seiten des Alten Testaments eine Entleihung liege, so muß man wenigstens gestehen, daß das Aufgenommene mit Kritik ausgewählt und hernach in selbständiger Weise verwandt worden sei. Man braucht in den parallelen biblischen und den babylonisch-assyrischen Schrifttheilen nicht sehr bewandert zu sein, um deutlich zu erkennen, daß hinsichtlich der Grundanschauung ein himmelweiter Unterschied zwischen ihnen besteht. Der urgeschichtliche Theil des Alten Testaments ist ebenso wie das Ganze auf der Grundlage eines monotheistischen und geistigen Gottesbegriffs aufgebaut, während die betreffenden heidnischen Parallelen eine mythische Hülle tragen, welche deutlich verräth, daß sie dem polytheistischen Boden des Sabäismus entsprossen sind. Die babylonisch-assyrischen Gottheiten sind endliche Wesen, welche in und mit der übrigen endlichen Welt entstehen. Die Keilschriftliteratur verräth eine Erinnerung an eine Ueberlieferung über die Schöpfung, aber den ewigen und allmächtigen Schöpfer hat man vergessen. Deswegen ist der babylonisch-assyrische Schöpfungsbericht

1) G. Smith hält es für wahrscheinlich, daß sie zwischen den Jahren 2000—1500 v. Chr. zu Tage getreten sei, und dieser Annahme hat man sich ziemlich allgemein angeschlossen.

keineswegs eine Beschreibung einer Schöpfung im eigentlichen Sinne, eines freien Schöpfungsakts eines absoluten und persönlichen Gottes, sondern lediglich eine Kosmogonie, welche auch eine Theogonie, eine Beschreibung der Entstehung der Götter enthält.

Auch die übrigen mit der Urgeschichte parallelen babylonisch-assyrischen Berichte beruhen auf einer polytheistischen Grundanschauung. Spuren einer reineren Gottesverehrung, welche gewisser monotheistischer Züge nicht entbehrt, zeigen sich freilich, wie angedeutet, auch in den urgeschichtlichen Berichten des alten Babyloniens, da sie aber lediglich in den allerältesten Bestandtheilen derselben vorkommen, so stehen diese uralten Zeugnisse innerhalb des bisher bekannten Ganzen lediglich als bloße Ueberbleibsel da, welche uns künden, was ursprünglich war.

Wenn also diejenigen Theile der israelitischen Urgeschichte, welche in der ältesten Keilschriftliteratur Parallelen haben, den letzteren entlehnt wären, dann würde die verschiedene Grundanschauung beider Schriftsammlungen beweisen, daß Israel zu der Zeit, wo es von dem entlehnten Material schriftlichen Gebrauch machte, sich über den reflexionslosen und unbewußten Standpunkt, welcher aller nationalen Mythenbildung zu Grunde liegt, erhoben habe zu einer Entwickelungsstufe, die eine kritische Umbildung des von außen her gewonnenen Materials nach den Forderungen der legitimen Religion ermöglichte. Zu diesen Forderungen gehört auch, wie wir erkannt haben, diejenige, welche spricht, du sollst nicht falsch Zeugniß ablegen, ein Gebot, das in allen Stücken praktisch auszuführen ist, auch in den geringsten und unbedeutendsten Einzelheiten. Wir dürfen deswegen von vornherein annehmen, daß man — wenn, wie bisher angenommen, die babylonisch-assyrischen Mythen der Urgeschichte zu Grunde gelegen haben, — bei der Abfassung dieser Geschichte nicht blos eine kritische Stellung zu der Grundanschauung der zu verwerthenden Mythen eingenommen habe, sondern auch die kritische Arbeit alle Einzelheiten der mythischen Schilderungen sowol nach ihrer Form als auch nach ihrem Inhalt habe umfassen lassen. Geschichtliche Mythen enthalten ja, wie allgemein anerkannt ist, einen geschichtlichen Kern, weswegen demselben bei einer solchen kritischen Arbeit immer der Charakter objektiver Gültigkeit verliehen werden müßte. — Ungefähr in der angegebenen Weise müßte man nach der Entleihungstheorie sich die Bildung der biblischen Urgeschichte denken und sogar im wesentlichen ihre Objektivität vertheidigen. In der genannten Urgeschichte hat ja auch offenbar der

spielende Phantasiereichthum der Mythen der majestätischen Einfalt der Wahrheit weichen müssen.

Allein unüberwindliche Schwierigkeiten sind bei der Anwendung der Entleihungstheorie für die Lösung der vorliegenden Frage vorhanden. Zunächst kann man auf diesem Wege nicht die zahlreichen auf Einzelheiten sich erstreckenden Differenzen, die trotz aller Uebereinstimmung zwischen den parallelen Berichten dennoch vorliegen, erklären. Differenzen von solchem, mit der Entleihungstheorie unvereinbaren Charakter treten uns namentlich bei denjenigen Bestandtheilen der beiden Schriftsammlungen entgegen, welche sonst die größte Aehnlichkeit unter einander aufzuweisen haben. Die Bestätigung dessen wird sogleich hervortreten, wenn wir z. B. wieder auf die beiden Sündfluthsberichte zurückgehen.

Wir fanden hier eine Uebereinstimmung nicht nur in wesentlichen Punkten, sondern auch in einer Reihe von Nebenumständen. Neben dieser Gleichheit aber kommen außer den allgemeinen principiellen Verschiedenheiten auch mehrere verschiedenartige Detailangaben vor, welche deutlich erkennen lassen, daß der biblische Sündfluthbericht keine einfache Anleihe von dem babylonisch-assyrischen sein kann. Es finden sich z. B. nicht selten Angaben in dem einen Bericht, die in dem anderen fehlen. Die Größe des Rettungsfahrzeugs wird verschieden angegeben. In dem biblischen Bericht dürfen nur die nächsten Familienangehörigen Noah's außer ihm in die Arche eingehen, während nach dem babylonisch-assyrischen Bericht auch mehrere Andere in dieselbe aufgenommen werden. Ueber die Dauer der Fluth werden auch verschiedene Angaben gemacht. Nach der Keilschriftliteratur ist sie bedeutend kürzer. Der Berg, an welchem das Rettungsfahrzeug landet, wird verschieden bestimmt. Unter den ausgesandten Vögeln nennt der babylonisch-assyrische Bericht neben der zuerst ausgesandten Taube und dem zuletzt ausgesandten Raben auch eine Schwalbe, welche als die zweite in der Reihe ausgesandt wird. — Von dergleichen Verschiedenheiten giebt es eine ganze Menge. Die angeführten Beispiele reichen jedoch aus für den Nachweis, daß der biblische urgeschichtliche Bericht sich auf den entsprechenden babylonisch-assyrischen als auf seine Quelle nicht zurückführen läßt.

Es liegen auch mehrere andere Umstände vor, welche entschieden der Annahme widersprechen, daß der Anfang der Genesis direkt der in den Keilschriften fixierten Urgeschichte entstamme. So ist z. B. das Vorhandensein der beiden verschiedenen Quellen, der jehovistischen und

der elohistischen, welche nachgewiesenermaßen der biblischen Urgeschichte zu Grunde liegen, ein Argument gegen diese Annahme. Vieles andere könnte hier in derselben Beziehung hinzugefügt werden, so z. B. gegen die Annahme, daß die biblische Urgeschichte erst zur Zeit des Exils entstanden sei und daß die Hebräer damals zuerst die babylonisch-assyrischen Parallelen kennen gelernt hätten,[1] sowie gegen die Annahme, daß die beiden in Frage stehenden Schriftsammlungen entstanden seien aus einem sumerischen Original als der gemeinsamen Quelle[2] — allein das Angeführte mag genügen.[3] Statt dessen möchten wir eine positive Erklärung der Entstehung der Urgeschichte geben, so wie dieselbe für uns die größte Wahrscheinlichkeit hat.

Es ist bekannt, wie die alttestamentliche Religionsurkunde der durch Gottes besondere Offenbarung bedingten Entwickelung des biblischen Judenthums seit ihrem Ursprung, d. h. seit ihrer patriarchalischen Form, welche sie durch die Erwählung Abrahams, des Mannes von Ur Chasdim empfing, folgt. Vor dieser Erwählung aber, welche ungefähr 2000 Jahre vor Chr. eintritt, liegt eine lange, auf der sogenannten Uroffenbarung ruhende religiöse Entwickelung. In Folge des hohen Alters der Urväter war es anfangs verhältnißmäßig leicht, in einer mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Weise die Erinnerung an diese Entwickelung durch Ueberlieferung fortzupflanzen. Dieselbe ist nämlich eine gemeinsame religiöse Entwickelung der Menschheit, welche sich erstreckt bis auf jene Zeit, wo in Folge der Völkerzerstreuung die nationalen Unterschiede zu entstehen beginnen. Es ist aber natürlich, daß die Erinnerungen von dieser gemeinsamen Entwickelung her, die sogenannte Urtradition, nicht mit einem Male haben ausgetilgt werden können. Sie haben sich auch unter den zerstreuten Völkern fortgepflanzt und in deren frühesten Denkmälern unvertilgbare Spuren hinterlassen, welche alle mehr oder weniger den einheitlichen Ursprung klar bezeugen. Wir haben soeben Beispiele davon gesehen in der biblischen Urgeschichte und deren babylonisch-assyrischen Parallelen, welche beiden Schriftsammlungen sich nicht erklären lassen,

---

1) Diese Auffassung, die von Haupt geltend gemacht worden ist vgl. a. a. O., S. 20), wird mit Erfolg von Dillmann, Lenormant u. A. bekämpft.

2) So Friedr. Delitzsch, der im Britischen Museum ein solches Original gefunden hat.

3) Beide zuletzt genannten Annahmen sind lediglich Specifikationen der Entleihungstheorie und müssen deswegen aus den vorerwähnten Gründen für unhaltbar angesehen werden.

wenn man sie nicht auf einen gemeinsamen traditionellen Ursprung zurückführen will.

Es liegt indessen auf der Hand, daß die gemeinsame Urtradition, welche die Völker als Erbtheil mit sich nahmen, als sie die ursprüngliche Heimat verließen und daran gingen, unter dem Einfluß verschiedener Naturverhältnisse und verschiedener psychologischer Anlagen ihre nationalen Eigenthümlichkeiten zu entwickeln, lange Zeit hindurch mündlich fortgepflanzt worden ist, bevor man dahin gelangte, derselben einen schriftlichen Ausdruck zu geben. Daß die Urtradition dabei mehr oder weniger mythologisch nationalisiert worden ist, haben wir zuvor anzudeuten Gelegenheit gehabt. Bei dieser Nationalisierung hat sie verschiedene Gestalten angenommen. Sogar bei einem und demselben Volk haben sich verschiedene Urtraditionen gebildet. Ein Beispiel davon hat man vor Augen in den verschiedenen babylonisch-assyrischen Schöpfungsberichten. Die verschiedenen jehovistischen und elohistischen Berichte innerhalb der biblischen Urgeschichte bezeugen dasselbe.

Bereits zur Zeit Abraham's, ja zum Theil vor seiner Zeit hatte man in Babylonien angefangen, die national umgebildete Urtradition schriftlich zu fixieren. Das bezeugen die ältesten, durch die Keilschriften fixierten urgeschichtlichen Denkmäler. Aus diesen Denkmälern geht hervor, daß die Urtradition zu Abraham's Zeit in Babylonien die Gedanken beschäftigte. Unter solchen Verhältnissen ist es recht wahrscheinlich, daß Abraham selbst aus seiner babylonischen Urheimat nach seiner neuen Heimat in Kanaan — vielleicht theilweise in schriftlicher Form — diejenigen Traditionen mitgebracht habe, auf denen die biblische Vorgeschichte ruht, sowie daß dieselben später als theuere Familienkleinode bewahrt worden sind bis zu der Zeit, wo sie daselbst zur historischen Verwerthung gekommen sind. Es läßt sich natürlich nicht sagen, wie viel von der ursprünglichen monotheistischen Reinheit noch bewahrt geblieben ist in dem urgeschichtlichen Material, welches Abraham der Vermuthung nach in dieser Weise nach Kanaan mitgebracht hat. Es ist aber nach allem, was zuvor über ihn gesagt ist, natürlich, daß er eine besondere Vorliebe gehabt haben muß gerade für diejenigen traditionellen Strömungen, welche noch am meisten bewahrt hatten von der ursprünglichen monotheistischen Urform und deswegen noch nicht ganz und gar mythisch entstellt waren. Wenn wir die zuvor angedeutete Thatsache beachten, daß der Monotheismus nach der biblischen Vorgeschichte noch zu seiner Zeit Repräsentanten hatte

außerhalb des durch ihn eingeleiteten besonderen Abschnitts der Offenbarung, sowie daß die ältesten babylonisch-assyrischen Denkmäler noch unverkennbare Spuren einer ursprünglich monotheistischen Anschauung aufweisen, so dürfte die Annahme nicht zu kühn sein, daß er in der Lage gewesen ist, eine wenigstens ziemlich reine monotheistische Urtradition mitzunehmen. Später wurde es möglich, diese Tradition in Folge der befruchtenden Einwirkung der besonderen Offenbarung wiederherzustellen und von allen denjenigen polytheistischen Schlacken zu reinigen, welche anfänglich vielleicht daran hafteten. Die in dieser Weise gereinigte und wiederhergestellte monotheistische Urtradition hat sich später bei den Hebräern allmählich in zwei einander wesentlich gleiche Quellströme, einen jehovistischen und einen elohistischen verzweigt, während die zahlreichen babylonischen Urtraditionen, nachdem sie in ihrer Heimat in den Dienst der Mythenbildung genommen waren, daselbst in polytheistischer Richtung weiter ausgebildet worden sind.

Daß die Vorgänge wirklich derartige gewesen sind, erkennt man bei einer Vergleichung der parallelen urgeschichtlichen Schrifttheile. Die babylonisch-assyrischen Berichte stehen — soweit sie mit der biblischen Urgeschichte parallel laufen — nach ihrem einheitlichen Charakter in Uebereinstimmung theils mit der einen theils mit der anderen Quellschrift dieser Urgeschichte, ohne dabei sich der Wiederholungen schuldig zu machen, welche in der genannten Urgeschichte deutlich erkannt werden als die Folge des Umstands, daß zwei Urkunden derselben zu Grunde liegen. Die Verschiedenheit zwischen den in Frage stehenden biblischen und babylonisch-assyrischen Berichten läßt dagegen erkennen, daß die anfänglich denselben zu Grunde liegende gemeinsame Tradition sich schon frühzeitig verzweigt und später in auseinander laufenden Richtungen entwickelt hat.

Es dürfte nachgerade einleuchten, daß der letzte Erklärungsgrund für diejenige Uebereinstimmung, welche wir vorgefunden haben zwischen der biblischen Urgeschichte und gewissen Theilen der ältesten Keilschriftliteratur, nicht zu suchen ist in einer gleichartigen natürlichen Begabung oder in einer Abhängigkeit der ersteren von der letzteren, sondern in einer gemeinsamen Urtradition. In dem einen Fall ist dieselbe mehr ausgeartet, indem sie in den Dienst der Mythenbildung genommen wurde, in dem anderen Fall wurde sie wesentlich treu bewahrt, und nachdem sie entstellt worden war, vermöge einer besonderen göttlichen Offenbarung wieder gereinigt. Die biblische Urgeschichte ist unter Ge-

sichtspunkte gestellt, welche erst mit dieser Offenbarung gegeben sind. Um deswillen hat sie an innerer Treue nichts verloren, sondern nur gewonnen.

In derselben Weise hat man sich diejenige Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit zu erklären, welche zu Tage tritt zwischen der alttestamentlichen Urgeschichte einerseits, verwandten Darstellungen anderer Völker andererseits, seien es nun die ältesten religiösen Denkmäler der Egypter oder Rig-Veda der Hindus oder Zend-Avesta der Perser. Alle diese Darstellungen erwecken gleich ihren babylonisch-assyrischen Parallelen den Eindruck, daß sie lediglich Ueberbleibsel und Bruchstücke einer früheren, längst verlassenen religiösen Entwickelungsstufe sind. Trotz der starken Umbildungsarbeit der Phantasie passen sie nicht recht zusammen mit den bunten Geweben des Naturdienstes, in welche sie hineinverflochten sind. Wie ganz anders steht es nicht in dieser Beziehung mit dem Alten Testament! Dort haben die entsprechenden Berichte Zusammenhang und Konsequenz. Die biblische Urgeschichte ist der Vorhof der alttestamentlichen Heilsgeschichte, wie denn auch diese Heilsgeschichte ihrer Ordnung nach ein Vorhof der neutestamentlichen Heilsgeschichte ist. Immer aber ist der Vorhof ein Theil des Tempels.

Aus der ganzen israelitischen Geschichte, die Urgeschichte nicht ausgenommen, geht also hervor, daß Israel schon von Anfang an unter den Völkern des Alterthums eine religiöse Priorität besitzt. Freilich war auch Israel den allgemeinen Entwickelungsgesetzen des Volks- und Menschenlebens unterworfen und entspricht in Folge dessen in seiner Entwickelung gewissermaßen dem Entwickelungsgang der heidnischen Völker. Trotzdem aber nimmt es eine Ausnahmestellung ein. Die Ursache hierfür liegt in der besonderen Offenbarung und der besonderen Leitung, welche ihm schon seit Abraham's Zeit zutheil ward. Vermöge derselben ward es aus der Abgötterei des heidnischen Volkslebens herausgerückt. In dieser Weise wird in Israel der dichte Nebel der heidnischen Mythenwelt zerstreut, und es verbreitet sich Licht über das Göttliche und die Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniß, so daß ein wahres geschichtliches Bewußtsein nicht allein sich entfalten konnte, sondern auch sich entfaltet hat und seinen Ausdruck gewonnen hat in einer heiligen Geschichte von objektiver und pragmatischer Natur.

Das über das Alte Testament Gesagte haben wir Ursache festzuhalten in dem Augenblick, wo wir zum Neuen Testament über-

gehen, um zu prüfen, in wie weit die Einwände der negativen Kritik gegen dasselbe berechtigt sind. Das Ergebniß der angestellten Untersuchung über das Alte Testament ist nämlich nicht ohne Bedeutung für die Auffassung über das Neue Testament. Wäre z. B. die Annahme der negativen Kritik hinsichtlich des Alten Testaments richtig, dann wäre schon dieser Umstand allein hinreichend, um das Vertrauen zu dem Neuen Testament und gar zu Christo selbst zu erschüttern.

Christus und die Apostel haben dem ganzen Alten Testament als einer organischen Einheit ihre Sanktion gegeben. Der Christus der Evangelien lebt in demselben und hat in demselben das vornehmste Mittel für seinen Umgang mit dem himmlischen Vater. Er hat in demselben auch das vornehmste Mittel für seine Unterweisung; er findet daselbst die sicheren Waffen, womit er die Angriffe des Versuchers zurückschlägt u. s. w. Zu wiederholten Malen hat er sich über das Alte Testament ausgesprochen und zwar insonderheit über die am meisten umstrittenen Theile desselben, wie den Pentateuch. So auch die Apostel. Aus diesen Aussprüchen geht hervor, daß Christus und seine Apostel in dem ganzen Alten Testament ein durch Menschen vermitteltes, geisterfülltes Gotteswort erblickt haben, das in dem Neuen Bunde zu seiner Erfüllung gekommen ist. Nach ihren Aussagen dreht es sich in ihren beiden Hauptbestandtheilen, dem Gesetz und den Propheten in geschichtlich vorbereitender Weise um ihn, der nach seiner Person und seinem Werk der Mittelpunkt dieses Bundes ist.[1]

Hätten nun Christus und seine Apostel in diesen ihren Aussprüchen fehlgegriffen, hätten sie dadurch eine Dichtung irgendwelcher Art sanktioniert, dann würde die Erkenntniß dessen leicht Mißtrauen erzeugen gegen so manche andere unter ihren Aussagen, ja gegen das ganze Neue Testament, zumal es ja mit dem Alten Testament in organischem Zusammenhang steht. Nach der vorhergehenden Untersuchung ist es uns möglich, ohne ein solches Mißtrauen das neutestamentliche Gebiet zu betreten. Wir können ruhig an die Wider-

---

1) Man vergleiche zu dem Gesagten Jesu eigene Worte z. B. Matth. 5, 17. 18; 19, 4; 26, 54; Mark. 7, 9. 10 (vergl. mit 1, 44; 10, 3 ff.); Luk. 22, 37; 24, 25—27; 44—47; Joh. 5, 39. 46 f.; 10, 35; 17, 12 sowie die Aussprüche der neutestamentlichen Schriftsteller Matth. 1, 22; 2, 15; 22, 31—43; Apg. 1, 16; 2, 25—31; 3, 18. 21; 4, 25; 28, 25; Röm. 1, 2; 1 Kor. 9, 8—10; 2 Tim. 3, 14; Hebr. 1, 1; 3, 7; 10, 15; 1 Petri 1, 10—12.

legung der hiergegen gerichteten Einwände gehen, ohne durch vorgefaßte negative Anschauungen befangen zu sein, die sich anknüpfen an jene Aussprüche über das Alte Testament. Diese Aussprüche stehen wenigstens nicht im Widerspruch mit einem der als sicher anzusehenden Ergebnisse der alttestamentlichen Kritik, vielmehr werden sie in mehreren Fällen nur durch die letzteren bestätigt.

V. Das Neue Testament und die negative Kritik.

Zwischen der Abfassung der letzten alttestamentlichen Schrift und der neutestamentlichen Schriften liegt eine lange Zeit. Während des größten Theils dieser Zwischenzeit oder seit dem Auftreten des letzten alttestamentlichen Propheten bis zum Auftreten Johannes des Täufers entbehrten die Juden jener besonderen göttlichen Leitung, die ihnen schon seit der Berufung Abraham's in so reichem Maße zutheil geworden war. In Folge der Abwesenheit einer solchen Leitung hatten sie Gelegenheit ihre eigenen Kräfte zu erproben. Das Ergebniß dieser Probe ist im Allgemeinen kein günstiges. Wesentlich aus diesem Grunde klingt die Predigt des Täufers Johannes so streng. Dieser Vorläufer des Messias mußte als ein ernstlich strafender Bußprediger auftreten. Er findet einen allgemeinen religiösen und sittlichen Verfall vor bei seinem Volk. Es gab wol einige „Stille im Lande", auf welche die Prüfungszeit ihre beabsichtigte Wirkung ausgeübt hatte, indem sie ihre Hülflosigkeit erkannten solange als sie sich selbst überlassen blieben und damit auch ein tieferes Verlangen fühlten nach dem „Trost Israels", welchem Johannes den Weg bereiten sollte. Allein sie bildeten nur einen geringeren „Rest", eine schwache Minderzahl.

In dem Neuen Testament wird der angedeutete praktisch-religiöse Verfall in starken Farben ausgemalt. Indessen nicht allein in praktischer Beziehung oder hinsichtlich des religiösen und sittlichen Lebens verräth das Judenthum zu Christi Zeit einen tiefen Verfall, sondern auch in theoretischer Beziehung oder hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehren. Diese Lehren sind im Allgemeinen veräußerlicht, wo sie nicht geradezu entstellt sind, und zwar nicht zum mindesten durch die Aufnahme heidnischer Bestandtheile. Die Juden in der Zerstreuung und unter diesen namentlich die alexandrinischen Juden sind

am tiefsten in den Einfluß des Heidenthums hineingerathen. In Alexandria ist die alte Religion Israels mit allerlei griechischen philosophischen, namentlich platonischen Elementen versetzt worden. Dadurch sind ihre Lehren in abstrakte Ideen, die ihnen mehr oder weniger fremd sind, aufgelöst worden. Aber auch in Palästina und zumal in Judäa hat man sich von heidnischem Einfluß nicht freihalten können. Hier hat sich das Judenthum überdies in mehrere Parteien zersplittert, die in ihren Einseitigkeiten um die Macht kämpfen. Den Pharisäern ist es gelungen, das Uebergewicht zu erlangen; sie haben die große Menge auf ihrer Seite.

Um uns von der Richtigkeit dieser Behauptung hinsichtlich des theoretischen Verfalls zu überzeugen, brauchen wir nur den jüdischen Gottesbegriff oder richtiger die jüdischen Gottesbegriffe jener Zeit zu betrachten. Darin muß ja Einigkeit herrschen, daß der Gottesbegriff das Centrum aller religiösen Begriffe ist.[1]

Wie weit das alexandrinische Judenthum sich von der konkreten Gottesanschauung des Alten Testaments entfernt hat, zeigt sich bei Philo, diesem vornehmsten wissenschaftlichen Vertreter des Judenthums zu Christi Zeit. Man kann keineswegs von einer einheitlichen Auffassung des Göttlichen bei Philo reden, ebenso wenig wie man im Allgemeinen behaupten kann, daß seine Weltanschauung eine einheitliche sei. Die jüdischen und heidnischen Elemente, zwischen denen er sich bewegt, sind alle zu ungleichartig, um sich systematisch vereinigen zu lassen. Im Allgemeinen muß man von ihm sagen, daß er, möge er sich nun von einer jüdischen oder hellenischen Anschauungsweise leiten lassen, in seinem Gottesbegriff nie weiter kommt als bis zu einem über die Welt unendlich erhöhten Wesen, das durch eine unübersteigbare Kluft von der Welt getrennt ist. Entsprechend der griechischen philosophischen Anschauungsweise wird dieses Wesen als das reine, einfache Sein bezeichnet. Es wird gedacht als in einem dualistischen, gegensätzlichen Verhältniß stehend zu der sinnlichen Welt und lediglich durch Zwischenmächte auf sie einwirkend, da sie, sofern sie sinnlich ist, auch böse ist.

Unter den jüdischen Parteien in Palästina zur Zeit Christi stehen

---

1) Vgl. zu dem im Folgenden über das Judenthum zu Christi Zeit Gesagten Schürer's berühmte Arbeit: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. neu bearbeitete Auflage des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte, 2. Theil; ebenso auch: Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, sowie Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 2. Auflage.

die Essäer in theoretischer Beziehung dem alexandrinischen Judenthum am nächsten. In praktischer Beziehung stellen sie sich dar als ein streng gesetzlicher Mönchsorden. Wir kennen sie indessen verhältnißmäßig wenig und so gut wie ausschließlich nur durch Philo, Josephus und den älteren Plinius. Nach dem Bilde, welches diese Schriftsteller von ihnen entwerfen, muß man, wie Zeller nachzuweisen gesucht hat, annehmen, daß die Essäer gleich den alexandrinischen Juden von dem Hellenismus (Pythagoräismus) beeinflußt sind. Vielleicht zeigen sich bei ihnen auch Einflüsse des persischen Dualismus. Aehnlich wie die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie repräsentieren auch die Essäer mit ihren mystisch theosophischen Spekulationen eine dualistische Weltanschauung. An die Stelle der Annahme des Alten Testaments, daß eine freie, ordnende und leitende Vorsehung über der Welt walte, tritt die Annahme einer Schicksalsnothwendigkeit. Der Glaube an den Jahve des Alten Testaments ist stark untermengt mit heidnischen Vorstellungen. Der Gott der Essäer steht nicht, wie das Alte Testament lehrt, in lebendiger und unmittelbarer Verbindung mit der Welt. Die sinnliche Welt gilt ihnen wie auch dem Philo als unrein an sich und kann lediglich durch überirdische Kräfte und engelartige Mächte mit Gott in Verbindung treten.

Was die beiden übrigen zur Zeit Christi in Palästina herrschenden Parteien, die aus dem Neuen Testament bekannten Pharisäer und Sadducäer betrifft, so haben die Letzteren sich am meisten durch einen heidnischen Standpunkt beeinflussen lassen. Ihr Gottesbegriff ist ein epikuräischer Deismus, obschon sie sich innerhalb der Grenzen des jüdischen Monotheismus halten. Von den drei jüdischen Parteien haben hingegen die Pharisäer es am besten vermocht, ihren Gottesbegriff von heidnischem Einfluß freizuhalten. Ihr Bestreben geht im Allgemeinen darauf hinaus, wenigstens auf dem Gebiet der Religion alles Heidnische fernzuhalten, obschon es ihnen nicht in allen Stücken gelingt. Allein trotz ihrer allenfalls größeren Unabhängigkeit von einer heidnischen Anschauungsweise haben doch die Pharisäer und die durchgehend in ihrem Geiste wirkenden Schriftgelehrten dem palästinensischen Judenthum eine ganz bedenkliche Einseitigkeit aufgeprägt und die meisten alttestamentlichen Lehren, die Lehre von Gott nicht ausgenommen, entstellt. Die Pharisäer waren die Vertreter des Nomismus, jener äußerlichen Gesetzlichkeit, welche bereits seit den Tagen Esra's in hoffnungsreicher Weise im Wachsen begriffen war, aber zu Christi Zeit alles wahre religiöse Leben zu zerstören drohte. Die

prophetischen Schriften, welche auf eine innerliche Gottesfurcht dringen, auf eine Vergeistigung des gesetzlichen Buchstabens, mußten vor der Thora, dem mosaischen Gesetz zurücktreten. Für die minutiöse und umfangreiche Buchstabenerklärung der Ausleger verloren sich die Vorschriften des Gesetzes in eine Menge von oft kleinlichen Detailbestimmungen, welche nicht selten in Widerspruch treten zu dem eigentlichen Geist des Gesetzes. Das in solcher Weise fleischlich gedeutete Gesetz empfängt auf solche Weise den Charakter der höchsten, ja wesentlichen Offenbarung Gottes. Gott wird wesentlich zu einem über der Welt erhöhten Gesetzgeber, welcher behufs des Eintritts in sein Reich lediglich einen äußerlichen Gesetzesgehorsam fordert. Die alttestamentliche Lehre von einer persönlichen Einwohnung und unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Welt geräth für die Pharisäer in Vergessenheit. Nicht ohne guten Grund sagt Jesus zu ihnen: „Mein Vater wirket bisher" (Joh. 5, 17). Der Monotheismus wird immer abstrakter (Monismus), wie es ersichtlich wird in den großen Schriftsammlungen Targum, Midrasch und Talmud, in denen die pharisäische Anschauung in so reichem Maße abgelagert ist. Hier hat unfraglich der Gegensatz gegen die christliche Dreieinigkeitslehre das Ihrige dazu beigetragen, die monistische Betrachtungsweise zu schärfen und zu entwickeln.[1]

Es wäre nicht schwer, nachzuweisen, wie das mit Christo gleichzeitige Judenthum hinsichtlich einer Anzahl von anderen Grundlehren thatsächlich ein Sinken erkennen läßt verglichen mit der höchsten Entwickelungsreihe des älteren biblischen Judenthums. — Indessen dieser allgemeine thatsächliche Rückgang hindert doch nicht, daß die eine oder andere einzelne Religionslehre während der zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung liegenden Zeit in formaler Beziehung als weiter entwickelt anerkannt werden muß. Die Grundlage dieser Entwickelung ist ja das Alte Testament. Durch Kombination einzelner alttestamentlicher Aussagen wird es hin und wieder möglich, über die eine oder andere Frage ein helleres Licht zu verbreiten. So gewinnt

1) Vgl. Weber, System der altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt, S. 144 ff. Die genannte von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann nach dem Tode des Verfassers herausgegebene Arbeit dürfte mit Recht als eine der vorzüglichsten anerkannt werden, sofern es sich handelt um eine rein historische Darstellung der jüdischen Theologie während der ersten Jahrhunderte nach Chr. Sie beruht auf einem unmittelbaren Quellenstudium. Delitzsch's Antheil an der „Verificierung der Citate" bürgt für ihre wenigstens allgemeine wissenschaftliche Zuverlässigkeit hinsichtlich der vielen Auszüge aus der Quellenliteratur, welche sie darbietet.

die Lehre über die Auferstehung in dieser Weise eine gewisse Entwickelung. Indessen darf dabei doch nicht übersehen werden, daß die im Alten Testament entwickelte Lehre in solcher Weise nicht selten hinsichtlich ihrer näheren Bestimmungen eine falsche Richtung einschlägt. Die erwähnte Auferstehungslehre ist ein Beispiel dafür. Man hatte einen allzu hohen Grad von Konsequenz erreicht, als daß nicht die schiefen und einseitigen Grundanschauungen auch in solchen Fällen einen merklichen Einfluß ausüben müßten. Die unmittelbar angeeigneten heidnischen Anschauungen bewirken am meisten ein Herabgleiten.

Andererseits kann man auch sagen, daß das Heidenthum verschiedentlich ein Hülfsmittel gewährt, um in gewisser Weise eine in der Offenbarungsgeschichte gegebene Wahrheit klarer zu fassen und darzulegen. So hat z. B. der Gedanke des Universalismus, welcher die großen Weltmonarchien, als sie auf der Höhe ihrer Macht standen, erfüllte, und welcher in der letzten vorchristlichen Zeit im Römerreich einen so günstigen Boden gefunden hatte, dazu beigetragen, bei verschiedenen jüdischen Schriftstellern die schließliche Gestalt des erwarteten Gottesreiches deutlicher als gewöhnlich mit einer universalen Bestimmung hervortreten zu lassen. Allein auch hier ist der Fortschritt hinsichtlich des „daß" meistens verbunden mit einem Rückgang hinsichtlich des „wie". Die im Alten Testament noch unentwickelte Lehre über den erwähnten Universalismus ruht in ihren letzten Voraussetzungen auf religiös-ethischer Grundlage, auf der Annahme eines geistigen Universalismus, einer Ausgießung des Geistes über alles Fleisch, einer geistigen Segnung aller Geschlechter im Samen Abraham's. In dem zur Zeit Christi innerhalb des Judenthums gelehrten Universalismus aber spielt gewöhnlich ein politischer Gesichtspunkt die Hauptrolle. Weil man nun einmal den Schwerpunkt der Anschauungen in die politische Betrachtungsweise verlegt hat, so ereignet es sich nicht selten, daß die Lehre des Universalismus umschlägt in eine Lehre ganz entgegengesetzter Art, in eine Lehre des krassesten Individualismus, der nationalen Verherrlichung Israels auf Kosten der Heidenwelt. Die Anschauung des Pharisäismus diene uns als Beispiel der politischen Betrachtungsweise in ihrer krassesten Form.

Hinsichtlich der partiellen Entwickelung des Judenthums von rein theoretischer Art, in welcher eine Vorbereitung auf das Christenthum erkannt werden muß, darf also der allgemeine Rückgang desselben in seinem Verhältniß zu der Grundanschauung des Alten Testaments

nicht vergessen werden. Seine Fortschritte sind errungen in Verbindung mit weit beträchtlicheren Rückschritten in weit wesentlicheren Dingen. Eben dieser Umstand wird u. a. von der negativen Kritik übersehen, wenn sie das urkundliche Christenthum herleiten will von einer der mehreren der unmittelbar vor Christus herrschenden jüdischen Richtungen.

Noch widersinniger ist der Versuch, die durch Jesus Christus begründete Religion und ihre Urkunde aus irgend einer der geistigen Erscheinungen des Heidenthums abzuleiten. Dergleichen Versuche, wie Bruno Bauer ihn gemacht hat, Seneca, diesen sicherlich edlen stoischen Philosophen, der indessen nicht einmal sich zu einer geistigen und persönlichen Gottesanschauung zu erheben vermochte, als den eigentlichen Begründer des Christenthums hinzustellen, verdienen keine Berücksichtigung. Das Gleiche gilt von den Versuchen eines gewissen leipziger Professors, Seydel's, sowie Anderer, unsere Evangelien als eine aus buddhistischem Boden entsprossene Frucht zu erklären.[1]

Nicht einmal die Annahme einer Vermählung der höchsten Entwickelungsstufen des vorchristlichen Judenthums mit denjenigen des Heidenthums reicht — wie es sich später zeigen wird — aus, um den Inhalt der neutestamentlichen Offenbarungsurkunde zu erklären. Derselbe ist freilich durch viele zeitgeschichtliche Fäden mit dem zuvor vorhandenen geistigen Besitz verwebt, allein, daß er ein Erzeugniß desselben sein sollte, vermögen weder die „natürliche Erklärung" des Rationalismus noch allerlei Mythushypothesen oder Tendenzdichtungstheorien zu beweisen. Alle Versuche, die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte als ein solches Erzeugniß zu erklären, legen Zeugniß davon ab, daß man das eigentliche Wesen des Christenthums nicht hat erfassen können. Das urkundlich fixierte Christenthum ist mit nichten eine neue Religionsphilosophie, eine Summe von Lehren oder eine bewußt oder unbewußt erdichtete subjektive Schöpfung, die sich auf allerlei Theorien oder Berichte stützt, sondern es ist eine durch Jesum Christum vermittelte, auf objektiven Thatsachen (Heilsthaten) beruhende Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Dadurch ist er die Erfüllung der Vorbereitungen des Alten Testaments, die auf diese Lebensgemeinschaft abzielen.

---

1) Seydel's hierhin gehöriges Hauptwerk trägt den Titel: „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre ꝛc. — Gegen die hier ausgesprochenen phantastischen Hypothesen ist selbst ein Kuenen als Vertheidiger des Christenthums aufgetreten.

Es giebt keine unter den zu Christi Zeit herrschenden jüdischen Parteien, in welcher man nicht einen natürlichen Erklärungsgrund für das Christenthum finden zu können geglaubt hat. Namentlich die rationalistisch-deistischen Sadducäer haben dabei Dienste leisten müssen. Am meisten aber haben die Essäer herhalten müssen.[1] Bereits seit der Zeit des Deismus sind nicht selten Versuche gemacht worden, diese Partei als den Urquell des Christenthums auszugeben. Jüdische Gelehrte wie Graetz u. A. haben nicht gezögert, diesen Versuchen ihre Zustimmung zu geben. Allein einer solchen Zusammenstellung liegt lediglich eine äußerliche und verkehrte Anschauung sowol über das Christenthum wie auch den Essäismus zu Grunde. Das zuvor über den Essäismus Gesagte läßt deutlich erkennen, daß diese Partei eine ganz andere Grundanschauung hat als das Christenthum. Nach neutestamentlicher Anschauung ist Gott eine durchaus konkrete Person, welche, während sie zwar über die Welt erhöht ist, dennoch in einer lebendigen, durch den Sohn vermittelten Liebesgemeinschaft mit derselben steht. Gott und Welt sind nach christlicher Anschauung freilich getrennt, jedoch nicht in dualistischer Weise. Die Welt ist, sofern sie eben von Gott geschaffen ist, an sich gut, und sie ist erst durch die Sünde, nicht aber durch die Leiblichkeit böse geworden. Das Christenthum steht auch in einem gegensätzlichen Verhältniß zu den einzelnen essäischen Lehren und Geboten, welche mit der falschen Grundanschauung dieser Partei zusammenhängen oder doch sich herleiten aus dessen Eigenschaft als jüdisch-heidnischer Ordensbund. Wir brauchen dabei nur zu denken an ihr Verbot des Eids und der Ehe, an ihre Gütergemeinschaft, an ihre Auswahl der Nahrungsmittel und ihre allgemeinen asketischen Vorschriften, ferner an ihre Vorschriften, eine gewisse Ordenstracht zu tragen, sowie ihr Bemühen, durch eine völlige Abgeschiedenheit von der Welt Befleckung zu vermeiden, an ihre spiritualistische Auferstehungslehre u. s. w. Wie stimmt das Alles wol überein mit den Thaten und Lehren Christi und seiner Apostel? Es ist freilich wahr, daß man bei den Essäern gewisse Wahrheitsmomente nachweisen kann, welche man vergebens bei den übrigen gleichzeitigen Parteien sucht und durch welche jene wirklich das Christenthum vorzubereiten geholfen haben. So begegnet man bei ihnen einer Betonung der Reinheit des Herzens und der Gesinnung. Allein neben diesem

---

1) Vgl. Sieffert, Christus und die Essäer im Beweis des Glaubens 1873. (9. Band.) S. 481 ff.

wahrhaft ethischen Moment kommt eine äußerliche Gesetzlichkeit vor, die in gewissen Beziehungen die Gesetzlichkeit der Pharisäer noch übertrifft.

Es dürfte damit erwiesen sein, daß das Neue Testament keineswegs auf essäischer Grundlage ruht. Vielleicht aber steht es auf pharisäischem Boden? Bekanntlich ist der jüdische Geschichtsschreiber Geiger der Meinung, Jesus sei ein gewöhnlicher Pharisäer gewesen, der in den Spuren des berühmten Gesetzeslehrers Hillel wandelte. „Irgend einen neuen Gedanken sprach er nicht aus." Hillel hingegen wird als ein „echter Reformator" gepriesen. Damit verhält es sich aber kurz gesagt also, daß Hillel kein Reformator genannt werden kann, während Jesus weit höher steht als ein Reformator.[1] Hillel hat dem religiösen Bewußtsein keine neuen Impulse zu geben vermocht, sondern ist nur ein Vertreter einer milderen Richtung in der Entwickelung der jüdischen Gesetzüberlieferung; Jesus aber hat eine neue Religion gestiftet. Freilich meint v. Hartmann, der in Jesus ebenfalls nur einen Pharisäer erblickt, daß nicht dieser Jesus von Nazareth, sondern vielmehr Paulus der Stifter der christlichen Religion sei.[2] Das ist aber wenigstens nicht die eigene Meinung des Paulus. Zu den Christen in Korinth sagt er (1 Kor. 2, 2): „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten". Christus war es, der ihn gesandt hatte, „das Evangelium zu predigen" (1 Kor. 1, 17). Christus war ebenso wenig wie Paulus, d. h. wie der Verfasser der unter seinem Namen im Neuen Testament vorkommenden Briefe ein Pharisäer. Da v. Hartmann, rabbinische Theologen u. A. das leugnen, kommt es ihnen zu, zu bedenken, daß der Christus der Evangelien ebenso entschieden wie einer der neutestamentlichen Schriftsteller, Paulus nicht ausgenommen, in offenen Gegensatz tritt gegen die Einseitigkeiten des Pharisäismus.

---

1) Vgl. Delitzsch, Jesus und Hillel. Mit Rücksicht auf Renan und Geiger.

2) In dem genannten Werk v. Hartmann's: „Die Selbstzersetzung des Christenthums" liest man z. B. folgende Behauptungen: „Der Pauliniſche Lehrbegriff hat nun aber mit der Lehre Jesu gar nichts zu thun" (S. 36), „die Lehre Jesu enthält nichts, als was er aus der talmudischen Bildung seiner Zeit überkommen hatte". „Jesus ist Jude und nichts als Jude" (S. 44). Jesus soll freilich etwas „Eigenes" gehabt haben, und das macht eben den „Mittelpunkt seiner Verkündigung" aus. „Aber gerade dieser ihm eigenthümliche Inhalt seines Evangeliums, welchen zu verkünden er als seine allereigentlichste Mission ansah, gilt uns nur als das dürre Laub vom vorigen Jahr, als die Schlacke, welche im geschichtlichen Entwickelungsprozeß sich von selbst abgestreift hat" (S. 45).

In diesem Zusammenhang dürfte V. Rydberg's Arbeit: „Bibelns lära om Kristus“ (die Lehre der Bibel über Christus) zu betrachten sein. In dieser Arbeit glaubt nämlich Rydberg nachgewiesen zu haben, daß eine wesentliche Uebereinstimmung bestehe zwischen der vor und zu Jesu Zeit herrschenden Messiasidee und den christologischen Bestandtheilen des Neuen Testaments. Für unsere vorliegende Aufgabe ist es von Bedeutung zu wissen, ob er in dieser Richtung zu festen Resultaten gekommen ist. Verhält es sich so, daß das Neue Testament in einer so fundamentalen Lehre wie der christologischen wesentlich übereinstimmt mit der zeitlich früheren jüdischen Anschauungsweise auf diesem Gebiet, dann wird das urkundliche Christenthum zu etwas ganz anderem als das, wofür man es innerhalb der Kirche hält, und die unmittelbar vor Eintritt des Christenthums herrschende jüdisch-religiöse Bildung muß höher geschätzt werden als wir im Vorhergehenden sie schätzen zu müssen gemeint haben. Die Frage betreffend das Verhältniß zwischen der jüdischen Messiasidee und der neutestamentlichen Christologie hat deswegen eine große Bedeutung für eine richtige religionsgeschichtliche Auffassung über das Neue Testament. Innerhalb der negativen Kritik spielt dieselbe auch eine nicht unwichtige Rolle. Wir haben uns daran zu erinnern, daß die jüdische Messiasidee zur Zeit Christi von Strauß als einer der wichtigeren Faktoren für jene Mythenbildung gehalten wird, welche er in den Evangelien schriftlich fixiert zu sehen glaubt. Strauß, dessen Mythushypothese wir bald näher zu untersuchen haben, stützt seine Auffassung über die zu Jesu Zeit herrschende Messiasidee zum größten Theil auf dieselbe Literatur wie Rydberg, weswegen eine nähere Kenntnißnahme der Anwendbarkeit dieser Literatur als Stütze für die genannte Idee schon von diesem Gesichtspunkt aus von besonderem Interesse ist. Außerdem dürfte Rydberg's Arbeit als schwedische Originalarbeit, welche als solche für schwedische Leser von Interesse ist, einer besonderen Prüfung unterworfen werden, und zwar um so mehr als sie noch bei Vielen in hohem wissenschaftlichen Ansehen steht. Dazu kommt, daß die kritischen Forscher, welche zuvor der vorchristlichen Messiasidee ihre Aufmerksamkeit zuwandten, sich weniger mit demjenigen Theil beschäftigt haben, der uns hier hauptsächlich beschäftigen wird, nämlich mit der zeitgeschichtlichen Betrachtung der Messiasidee, welche der Hauptdarstellung vorangeht und diese begründen soll.

Zunächst geben wir eine kurze Uebersicht der Darstellung Ryd-

berg's von der „Messiasidee bei den Juden vor und zur Zeit Jesu".[1]

Rydberg nimmt an, daß die Messiasidee des Alten Testaments wesentlich politisch war. Erst mit dem „um das Jahr 160 herum verfaßten Buch" Daniel beginnt nach ihm die jüdische Messiashoffnung wie er es bezeichnet „transscendenten" Charakter zu verrathen. In der Berührung des Judenthums mit der persischen Zoroasterlehre sieht Rydberg einen gewissermaßen mitthätigen Faktor für die Entwickelung der transscendenten Messiasidee. In der Aehnlichkeit zwischen dem Mithras, dem Sohn Ahuramazdas der Perser und dem jüdischen Metatron findet er eine Stütze für diese Vermuthung. „Bevor die Kommentare der Rabbiner den Namen Metatron bekannt machten, scheint er einer der Engelnamen gewesen zu sein, welche innerhalb der mystischen Schule der Kabbalisten bewahrt wurde." Der populäre Name des Engels Metatron war Michael. „Rabbinische Kommentatoren erklären ausdrücklich, daß mit Metatron derselbe gemeint sei wie Michael. Aber ebenso oft deuten sie an, daß Metatron der Messias sei. Dasselbe Amt wie der Fürst der Engel und der Fürsprecher der Menschen bekleidet auch er. Metatron, Michael und Messias sind in der ursprünglichen Vorstellung eins und dasselbe. Erst später wird ein Unterschied gemacht zwischen dem Schutzengel Israels und dem kommenden Erlöser Israels. Der letztere wird mehr als die Engel"; er wird zum „Idealmenschen".

Erst die Berührung mit der Kultur der Griechen setzt die Juden in den Stand, die Messiasidee zur vollen transscendenten Form zu erheben. Unter Zuhülfenahme des persischen Einflusses war freilich mit dem Bilde des Messias als eines nationalen Helden das Bild desselben als eines mit überirdischer Macht ausgerüsteten Welterlösers verschmolzen worden, allein erst mit Hülfe der Philosophie Plato's, sonderlich seiner Präexistenzlehre, ist das geistige Moment in der Messiasidee zur Herrschaft gelangt. Mehrere jüdische Schriften, wie Midrasch Neelam, Jalkut Chadasch, sowie auch Philo's Schriften reden von der Präexistenz. Die Präexistenz ward freilich als ein allen Seelen gemeinsames Loos gedacht, allein die Messiasidee empfing doch nicht desto weniger aus der neuen Lehre neues Leben. Das Messiasbild wird gesteigert zum Bilde eines „vollkommen Sündlosen und Gerechten", „des persönlichen Lichts", des Erstlings der Schöpfung.

---

1) Vgl. Bibelns lära om Kristus. 4de uppl. S. 42–85.

Die Kabbalisten nennen ihn auch „den Kanal des Lichts", „den Mittler der Schöpfung". Nach Jalkut Rubeni ist er „der höchste Mensch", „der zweite Adam". Der Messias wird auch „der himmlische Adam" genannt.

„Damit war die transscendente Messiasidee ihren Hauptzügen nach fertig und ihre Verbindung mit der Logosidee änderte in der Sache nichts, nur in der Ausdrucksweise." In dem Neuen Testament haben wir alle angeführten Entwickelungsstufen der Messiasidee, welche, obschon sie nach einander aufgekommen sind, doch einander nicht verdrängten. In den synoptischen Evangelien spiegelt sich die politische Messiasidee wieder „so wie sie in der großen Masse lebte und in den populären Vorträgen der Synagogen dargestellt ward"; bei Paulus zeigt sich „die spekulative Auffassung, welche sich in den gelehrten Rabbinenschulen" geltend machte; bei den Verfassern des Johannesevangeliums „dieselbe Auffassung in Verbindung mit der Logosidee". Bei Paulus erkennt man sogar die Lehren der Rabbiner bis auf die Ausdrücke wieder; so z. B. in 1 Kor. 15 ihre Lehre von einem himmlischen und irdischen Adam. Sowol bei Paulus als auch bei Johannes und den Verfassern des Hebräerbriefes begegnet uns die rabbinische Lehre von dem Messias als dem präexistenten und dem Vermittelungspunkt bei der Schöpfung.

Später geht Rydberg in seiner Darstellung über zu dem Buche Henoch, in welchem er „das wichtigste Denkmal" der jüdischen Literatur „in messianischer Beziehung" erblickt. Er ist der Meinung, daß es kurz nach dem Buche Daniel verfaßt worden sei „zu einer Zeit, wo der nationale Geist alle Kräfte zur Selbstvertheidigung gegen die herandringende hellenische Bildung aufbot". Derselbe will eine rein biblische Weltanschauung aufrichten u. s. w. Den Einfluß desselben spürt man an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments, nicht allein im Briefe Judä und im zweiten Petrusbrief, sondern auch bei den Synoptikern, bei Paulus und in der Offenbarung Johannis. Im Buche Henoch begegnen uns die Namen, welche Jesus vorzugsweise sich selbst beilegt, nämlich „des Menschen Sohn" und „Gottes Sohn". Weil Rydberg meint, daß das Buch Henoch unzweifelhaft eine der Quellen sei, aus welcher die Landsleute Jesu und seine nächste Umgebung ihre Vorstellungen über die Bedeutung dieses Namens geschöpft haben, so wird hinsichtlich der Christuslehre dieses Buchs eine nähere Auseinandersetzung gegeben, zu welcher einige Auszüge hinzugefügt werden.

Da die messianischen Vorstellungen des Buches Henoch ziemlich allgemein bekannt sein dürften, so geben wir aus dieser Auseinandersetzung lediglich einige Hauptzüge wieder. Es wird zunächst nachgewiesen, daß der Messias nach dem Buche Henoch als präexistent gedacht wird. In seiner Auffassung über das messianische Reich hat das genannte Buch, wie Rydberg erkennt, sich nicht freimachen können von der politisch-messianischen Vorstellungsweise. „Das Reich, welches der Messias gründen soll, ist freilich ein jüdisches Weltreich, wird aber in aufwärts steigender geistiger Entwickelung zu einem himmlischen Reich verklärt." Der Messias wird im Buch Henoch dargestellt als der Weltrichter. „Mit dem Vollzug des Gerichts ist der erste stürmische Zeitabschnitt des messianischen Reiches überstanden. Die jüdische Weltmonarchie vergeistigt sich."

Rydberg kommt durch seine Untersuchung „zu dem Ergebniß, daß nach dem Buche Henoch der Messias Mensch und nicht Gott sei, obschon dieses Buch in höherem Maße als die synoptischen Evangelien und mindestens in demselben Maße wie Paulus und Johannes ihn zu verherrlichen strebe und ihm im Zusammenhang der Dinge die erste und vollkommenste Stellung unter allen geschaffenen Wesen zuweise. Dieses Ergebniß — wir wiederholen es — gilt für die gesammte ältere israelitische Literatur, für die Schriften der großen und kleinen Propheten, für das sogenannte vierte Buch Esra, für alle in den Midraschim und dem Talmud aufbewahrten Denkmäler der älteren rabbinischen Schriftgelehrsamkeit".

Mit dem eben Angeführten hat Rydberg noch nicht alles gesagt, was er über die Messiasidee bei den Juden vor und zur Zeit Jesu hat sagen wollen. Es folgt noch die Anführung einer ganzen Anzahl von jüdisch-messianischen Schriftstellen, für welche er annehmbare Seitenstücke im Neuen Testament finden zu können glaubt. Dieses ist neben dem Abschnitt, der sich mit dem Buch Henoch beschäftigt, der in wissenschaftlicher Beziehung bedeutungsvollste Theil seiner Darstellung, zumal hier die vermeintlichen Beweise für die proklamierte Uebereinstimmung zwischen der vorchristlichen Messiasidee und der Christologie des Neuen Testaments geliefert werden. Um der Kürze willen wollen wir diesen Abschnitt darlegen im Zusammenhang mit derjenigen Untersuchung, zu welcher wir nunmehr übergehen.

Weil der objektive Wahrheitsgehalt in den erwähnten Anschauungen Rydberg's im wesentlichen und vornehmlich auf der kritischen Genauigkeit beruht, welche er beobachtet bei der Wahl der

historischen Quellen, auf welche dieselben sich stützen, sowie ferner auf dem Gebrauch, den er von den gewählten Quellen macht, so wollen wir zunächst auf eine Untersuchung seines Verfahrens in dieser Richtung eingehen.

Wenn es sich darum handelt, die neutestamentliche Christologie kennen zu lernen, so kann es natürlich keine getheilten Meinungen geben hinsichtlich der Wahl der Quellen. Hinsichtlich des Gebrauchs dieser Quellen dürfte es sich im Allgemeinen ähnlich verhalten. Es scheint ja klar zu sein, daß es nicht genügt, lediglich eine Anzahl vereinzelter, aus ihrem Zusammenhang gerissener Schriftstellen anzuführen. Man muß natürlich jeden Schriftsteller in der Weise auslegen, daß seine Grundanschauung zu ihrem Recht kommt und daß jede einzelne Stelle bei ihm diejenige Bedeutung erhält, welche sie wirklich hat in ihrem Verhältniß zu jener Grundanschauung, und zwar zunächst diejenige Bedeutung, welche ihr eigenthümlich ist auf Grund des besonderen Zusammenhangs, in dem sie vorkommt. Es ist ja bekannt, daß dieselben Ausdrücke eine verschiedene Bedeutung gewinnen können in dem verschiedenen Zusammenhang, in welchem sie zufällig auch bei denselben Schriftstellern vorkommen. Noch viel mehr gilt das natürlich in dem Fall, wo derselbe Ausdruck in verschiedenem Zusammenhang bei verschiedenen Schriftstellern vorkommt, und hier hat man natürlich noch mehr Recht zu der Vermuthung, daß dieselben oder ähnliche Ausdrücke möglicherweise eine verschiedene Bedeutung haben, wenn die verschiedenen Verfasser von verschiedenen Grundanschauungen ausgehen. In wie weit Rydberg diese anscheinend selbstverständlichen Sätze beachtet hat, dürfte aus dem Folgenden hervorgehen.

Es ist im Allgemeinen viel leichter, die neutestamentliche Christologie kennen zu lernen, als die jüdische Messiasidee zur Zeit Christi. Die letztere Idee ist verschieden in den vielen verschiedenen Ländern, in welchen die Juden zu jener Zeit sich niedergelassen hatten, aber auch verschieden innerhalb der verschiedenen Volksstämme und der verschiedenen Parteien, in welche die Juden damals gegliedert waren. Diejenige Literatur, welche dem Forscher auf diesem Gebiet sich aufthut, ist sowol von außerordentlichem Umfang als auch von sehr verschiedener Zuverlässigkeit, weswegen sie mit gebührender Kritik zu benutzen ist. In vielen Fällen kann es überdies eine streitige Frage sein, auf welche Literatur man einzugehen hat, und in vielen Fällen wird es fraglich, wieviel von den in der verwendbaren Literatur vorliegenden Angaben als Ausdruck der vorchristlichen Messiasidee der

Juden zu fassen ist. Wir werden dafür zahlreiche Beispiele anzuführen in der Lage sein.

Da die Dinge aber so liegen, so wird Jedermann erkennen, daß die größte kritische Genauigkeit hier am Platze ist. Daß Rydberg in der oben kurz skizzirten Darstellung sich seine Aufgabe gar zu leicht gemacht hat und deswegen ebenso wie Strauß in seinen Arbeiten über denselben Gegenstand hinsichtlich solcher kritischer Genauigkeit viel zu wünschen übrig läßt, darüber dürften, wie es sich zeigen wird, schwerlich getheilte Meinungen herrschen. Wir wollen zunächst anhören, was ein kompetenter Richter, Franz Delitzsch, welcher besser als die meisten Gelehrten unserer Zeit mit der bezüglichen jüdischen Literatur vertraut ist, hierüber sagt.

„Die jüdische Literatur", sagt er, „ist groß, mannigfaltig und glücklicherweise von Lightfoot, Schöttgen, Eisenmenger u. s. w. in einer Zeit, wo man sie wirklich studierte, bereits zweckdienlichst excerpiert. Leider hatten diese bedeutenden Hebraisten keinen Begriff von dem Unterschiede der Zeiten: sie wirren Altes und Junges, Traditionelles und rein Individuelles, Talmudisches und Kabbalistisches ohne alle Kritik ineinander. Diese Kritiklosigkeit setzt sich bei Strauß bis Rydberg fort, als ob unterdeß von Männern wie Rapoport, Zunz, Luzzatto u. A. nichts geschehen wäre, um eine wirkliche Geschichte der jüdischen Literatur, welche nach Zeiten und Richtungen scheidet, zu begründen. Sowol Strauß, um jüdische Anknüpfungspunkte für christliche Mythen zu finden, als Rydberg, um jüdische Parallelstellen auszuheben, nach denen paulinische Aussagen zu verstehen seien, gehen besinnungslos bis zum Jalkut chadasch herab, welcher 1648, vielleicht von Israel, Rabbiner in Belcziz und Lublin, verfaßt, ans Licht getreten ist und bis zum Jalkut Rubeni, einem gleichartigen kabbalistischen Werke, dessen Verfasser, Rabbi Ruben Höschke, auf dem alten jüdischen Friedhof in Prag begraben liegt, wo man auf seinem Leichenstein die im Vergleich zum apostolischen Zeitalter doch etwas junge Jahreszahl 1673 lesen kann."

Dieses Urtheil Delitzsch's in seiner Apologetik von 1869 (S. 438) ist streng. Aus dem Nachfolgenden wird es sich ergeben, in wie weit es berechtigt ist.

Das Buch Henoch ist unfraglich diejenige Quelle, deren Rydberg sich vorzugsweise bedient hat, um seine Darstellung der jüdischen Messiasidee vor und zu Jesu Zeit zu begründen. Es ist ein in vieler Beziehung umstrittenes Erzeugniß, welches dieser Darstellung zu Grunde

gelegt wird. Namentlich gilt das von demjenigen Theil desselben, den Rydberg hauptsächlich benutzt, nämlich von Kap. 37—71. Der Streit dreht sich nicht etwa nur um Fragen von mehr untergeordneter Art, sondern auch um Fragen von so entscheidender Bedeutung, daß von dem Ausgang desselben die Entscheidung abhängig ist, ob und in welcher Weise diese vorliegende pseudepigraphische Apokalypse verwerthet werden darf in der Richtung, in welcher Rydberg sie benutzt.

v. Hofmann, Weiße und Philippi sehen das ganze Buch Henoch als ein christliches Produkt an. — Nach dem Dafürhalten v. Hofmann's und Philippi's ist diese Schrift es nicht, welche im Briefe Judä citiert wird. — Indessen hat die Meinung obiger drei Theologen, daß das ganze Buch christlichen Ursprungs sei, nicht viel Zustimmung gefunden. Viele haben sich hingegen in der Ansicht geeinigt, daß wenigstens Kap. 37—71 christlichen oder gnostisch-christlichen Ursprungs seien. Zu diesen gehören u. A. Hilgenfeld, Volkmar, Colani, Drummond und Tideman. Hilgenfeld hat mit vielem Erfolg den Nachweis zu führen versucht, daß die genannten Kapitel christlich-gnostischen Ursprungs sind.[1]

Außer diesen beiden Meinungsgruppen giebt es eine dritte, welche das ganze Buch Henoch als ein wesentlich jüdisches Erzeugniß von vorchristlichem Ursprung ansieht. Die Vertreter dieser Anschauung sind ebenfalls recht zahlreich. Unter ihnen treten hervor Ewald, Dillmann, Köstlin, Sieffert, Schürer und Langen. Von dieser Seite wird indessen zugestanden, daß Einschiebsel in christlichem Interesse nicht unwahrscheinlich seien. Das wird namentlich auch von Dillmann anerkannt, welcher neben Schürer als der vornehmste Wortführer der genannten Meinungsgruppe anzusehen sein dürfte. Ein solches Zugeständniß macht Dillmann z. B. mit Bezug auf die von Rydberg citierte bedeutungsvolle Stelle (Kap. 105, 2), woselbst der Messias Gottes Sohn genannt wird. — Wir müssen bemerken, daß diese Stelle im Buche Henoch die einzige ist, in welcher obige Bezeichnung vorkommt. Dieselbe kommt in keiner der nachkanonischen jüdischen Schriften, die der vorchristlichen Zeit angehören, vor, wol aber an einigen Stellen des vierten Buch Esra, dessen Ursprung allgemein in die christliche Zeit verlegt wird und christlichen Einfluß zu verrathen scheint. — Die ebenfalls an einer einzigen Stelle des Buches Henoch vorkommende Bezeichnung „Weibessohn", womit der Messias bezeichnet wird, hält

1) Vgl. seine Schrift: Die jüdische Apokalyptik ꝛc. S. 91—184.

Schürer für das Einschiebsel eines Christen. Auch diese Stelle (Kap. 62, 5) wird von Rydberg citiert.

Aus Obigem geht hervor, daß man noch keineswegs einig ist über den rein jüdischen und vorchristlichen Ursprung des Buches Henoch; und dort, wo man denselben für wahrscheinlich erachtet, hält man die Möglichkeit christlicher Einschiebsel nicht für ausgeschlossen. Es dürfte heutzutage unter denjenigen, die mit den phantastischen und oft wunderlichen Schilderungen und mythischen Lehren des genannten Buches nähere Bekanntschaft gemacht haben, kaum Jemand geben, welcher demselben einen wesentlich einheitlichen Ursprung zuschreiben möchte. Es tritt ganz deutlich zum Vorschein, daß hier mehrere zu verschiedenen Zeiten verfaßte Bestandtheile vorliegen, die auf verschiedenartiger Grundanschauung ruhen. Namentlich Dillmann erkennt das nunmehr an. Er hat schon vor längerer Zeit die in seiner 1853 herausgegebenen berühmten Uebersetzung und Auslegung des Buches Henoch ausgesprochenen Aufstellungen zurückgenommen, soweit als diese den Nachweis zu führen suchten, daß dieses Buch im ganzen genommen, einheitlichen Ursprungs sei. Die Kapitel 37—71 verlegt er nunmehr in eine weit spätere Zeit als die sogenannte Urschrift.[1] Schürer, von welchem wir vorhin sagten, daß er gleich Dillmann den vorchristlichen Ursprung dieser Kapitel für wahrscheinlich halte, hält indessen die Zeit ihrer Abfassung für so unbestimmbar, daß er den Versuch aufgiebt, dieselben unter diejenigen jüdischen Schriften einzureihen, welchen er den Stoff für seine geschichtliche Uebersicht über die jüdische Messiasidee vor und um die Zeit Jesu entnimmt.[2]

Rydberg's Bekanntschaft mit dem Buche Henoch und seine Verwerthung desselben scheint namentlich vermittelt zu sein durch die angeführte Arbeit Dillmann's aus dem Jahre 1853. Was aber Dillmann darbietet, ist eine Uebersetzung und Auslegung einer äthiopischen Uebersetzung des Buches Henoch. Diese äthiopische Uebersetzung, welche in der abessinischen Kirche als ein Theil der äthiopischen Bibel bewahrt wird, ist eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Allein der

---

1) Es ist darum nicht ganz genau, wenn Rydberg ihm die Annahme zuschreibt, daß das Buch Henoch um das J. 110 v. Chr. verfaßt sei. In seinem Artikel: Pseudepigraphen des A. T. in Herzog's und Plitt's Real-Encyklopädie, 2. Aufl. läßt er Kap. 37—71 „am ehesten noch vor 64 v. Chr." verfaßt sein. Schon in der 1. Aufl. von Herzog's Real-Encyklopädie hat Dillmann seine frühere Meinung, daß das Buch einen einheitlichen Ursprung habe, aufgegeben.

2) Vgl. a. a. O. S. 431.

griechische Text, welcher verloren gegangen ist, dürfte wiederum die Uebersetzung eines hebräischen oder aramäischen Originals sein. Wahrscheinlich nämlich stammt die Schrift aus Palästina.

Diese angedeutete Sachlage ist wohl zu beachten. Aus derselben geht bei näherer Ueberlegung nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wahrscheinlichkeit hervor, daß manche Eigenthümlichkeit des Originals nicht allein mit Bezug auf den Ausdruck, sondern auch mit Bezug auf den Geist durch die Uebersetzung verwischt worden sei. Daß eine Uebersetzung in beiden Beziehungen in recht bedeutendem Grade von ihrem Original abweichen kann, bezeugen gewisse Theile der Septuaginta, in welchen das Alte Testament durch die alexandrinische Religionsphilosophie recht beträchtlich gefärbt erscheint. Ein Uebersetzer kann gar leicht auf die Rolle des Auslegers verfallen und dabei Manches hineinlegen, das seinen eigenen Anschauungen entstammt. Selbst wenn das Buch Henoch in seiner ursprünglichen Gestalt ein rein jüdisches Erzeugniß wäre, so folgt daraus nicht, daß die uns vorliegenden Uebersetzungen in allen Stücken den genuinen jüdischen Inhalt wiedergeben. Es liegt vielmehr die Annahme nahe, daß der christliche Uebersetzer des Buches Henoch ins Aethiopische in seiner Uebersetzung wenigstens Ausdrücke verwerthet habe, welche erst durch das Christenthum gebräuchlich geworden sind und zwar in einer mit der christlichen Vorstellungsweise untrennbar verbundenen Bedeutung. Der katholische Theolog Langen weist nach,[1] wie das zutrifft hinsichtlich der äthiopischen Uebersetzung des Alten Testaments, mit welcher, wie schon bemerkt worden ist, die Uebersetzung des Buches Henoch vereinigt ist.[2]

Somit ist es unmittelbar einleuchtend, daß einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen aus dem Buche Henoch in der Beziehung,

---

1) Vgl. a. a. O., S. 44.

2) (Anm. d. Uebers.) Um die Art zu charakterisieren, wie Rydberg die Dillmann'sche Uebersetzung des Buches Henoch benutzt und für seine Zwecke zurechtlegt, giebt der Verf. nunmehr auf einigen der folgenden Seiten seiner Schrift behufs Vergleichung durch den Augenschein eine Gegenüberstellung des 62. Kapitels der deutschen Dillmann'schen Uebersetzung und der Rydberg'schen, ins Schwedische übertragenen Auszüge. Diese Gegenüberstellung muß begreiflicher Weise aus der vorliegenden deutschen Ausgabe wegfallen. Nur so viel ist zu bemerken, daß Rydberg unter seine Auszüge nur Solches aufzunehmen bestrebt ist, welches seinen Aufstellungen eine Stütze zu gewähren sich eignet, während er andererseits solche Verse, welche denselben entgegenstehen, entweder ausläßt oder abschwächt. Die Willkürlichkeit in der Quellenbenutzung, die gegen das Christenthum sich wendende Tendenz, deren Rydberg sich schuldig macht, wird damit in handgreiflicher Weise erwiesen.

in welcher Rydberg sie anwendet, nichts beweisen. Bevor man ein Recht hat, eine Darstellung der Messiasidee bei den Juden vor und zu Jesu Zeit durch die Anführung solcher Stellen zu stützen, müßte zunächst nachgewiesen werden, daß sie wirklich der unverfälschte Ausdruck der jüdischen Messiasidee jenes Zeitalters sind. Da Rydberg diesen Nachweis unterlassen hat, schwebt seine Darstellung, so weit als sie auf dem Buch Henoch beruht, wissenschaftlich angesehen, in der Luft.

Nach dem Gesagten dürfte es überflüssig sein, auf eine Vergleichung zwischen der Messiashoffnung des Buches Henoch und den christologischen Anschauungen des Neuen Testaments näher einzugehen. Wir beschränken uns deswegen darauf, einzelne Grundzüge hervorzuheben, welche bei einer solchen Vergleichung hauptsächlich hervortreten.

Es ist bereits hervorgehoben worden, daß die messianischen Schilderungen und Lehren des Buches Henoch keineswegs in einheitlicher Weise dargestellt sind. Unterzieht man indessen den mittleren, mehr messianischen Theil (37—71) einer genaueren Prüfung, so kann man doch sagen, daß der Messias im Allgemeinen vornehmlich als Weltrichter dargestellt wird. Der Messias soll verborgen bleiben bis zum Weltgericht, dann erst tritt er persönlich in all seiner Herrlichkeit hervor. Dieses Thema wird vermittelst allerlei phantastischer Eigenthümlichkeiten ausgemalt, welche sehr abstechen von dem Neuen Testament. Allein eben der Hauptgesichtspunkt für die betreffende messianische Anschauung befindet sich in entschiedenem Widerstreit zur Christologie des Neuen Testaments. Wo wird in dem Neuen Testament Christus wol in erster Linie als Weltrichter dargestellt und wo tritt er hier hervor als der, welcher erst beim Weltgericht sich persönlich offenbaren wird? Der Christus des Neuen Testament erscheint als ein Erlöser, welcher freilich auch die Welt richten wird, der aber zunächst nicht gekommen ist, um die Welt zu richten, sondern damit dieselbe durch ihn selig werde (Joh. 3, 17). Um die ganze Welt zu erlösen, hat er in Leiden und Tod sein Leben dahingegeben. Wo findet sich dieser das ganze Neue Testament durchdringende und Alles einheitlich zusammenfassende christologische Grundgedanke im Buche Henoch? Ist der Messias des Buches Henoch in erster Linie Weltrichter, so ist der Christus des Neuen Testaments zu allererst Weltversöhner. Das sind grundverschiedene Hauptgesichtspunkte. Die Größe Christi liegt in seiner Einheit mit dem ewigen und liebreichen Vater, welcher also

die Welt geliebt hat, daß er ihn, den eingeborenen Sohn gab, damit Jeder, welcher den Sohn in der Einheit seiner Person und seines Werks durch den Glauben erfaßt, ewiges Leben habe. Die Größe des Messias des Buches Henoch liegt darin, daß er wegen seiner Gerechtigkeit von Ewigkeit her vom Herrn der Geister dazu ausersehen ward, den Thron der Herrlichkeit einzunehmen und von dort seinen Glanz auszustrahlen, sowie diejenige Huldigung in Empfang zu nehmen, welcher dieser hohe Ehrenplatz verlangt. Göttliche Liebe liegt also dem Kommen Christi zur Welt in der „Fülle der Zeit" zu Grunde, damit ein Reich der Gerechtigkeit und Liebe gegründet werde, das nicht von dieser Welt ist und darum auch nicht mit dem Schwert gegründet werden kann. Nach dem Buche Henoch hingegen ist es die eigene Gerechtigkeit des Messias, um derenwillen er, der Auserwählte, zur Endzeit der Tage als Herrscher auf den Thron Gottes gesetzt wird und nun ein jüdisches Weltreich gründet, das erst nach einer stürmischen „Schwertzeit" ein geistigeres Gepräge gewinnt.

Erblickt das Buch Henoch in dem Messias, dem Auserwählten, einen einfachen Menschen oder ein höheres überirdisches Wesen? Rydberg sagt, daß es ihn über die rein menschliche Sphäre nicht hinaushebt, und darin hat er wol im Allgemeinen Recht. Man erkennt ausdrücklich an mehreren Stellen, daß der Messias des Buches Henoch durchaus als einfacher Mensch gedacht wird, wie hoch er auch als solcher erhoben werden mag. Andererseits muß aber zugestanden werden, daß es andere messianische Stellen giebt (darunter solche, die von Rydberg angeführt werden) hinsichtlich welcher es unter den Sachkundigen noch nicht zum Austrag gebracht ist, in wie weit dieselben ihn als einen einfachen Menschen auffassen. Wer in diesem Streit der Meinungen Recht hat, läßt sich mit Sicherheit schwer sagen wegen der dunklen, räthselvollen Darstellung, die der genannten geheimnißvollen Schrift eigenthümlich ist, sowie wegen des Mangels an Einheitlichkeit, welcher dem Ganzen sein Gepräge aufdrückt.

Im Allgemeinen muß man indessen, wie gesagt, annehmen, daß der Messias, wenigstens an den meisten Stellen, die im Buche Henoch auf ihn Bezug nehmen, als einfacher Mensch gedacht ist. Darin liegt nun ein entschiedener Gegensatz gegen die neutestamentliche Christologie vor. Daß die letztere auf einer Anschauung von Christo ruht, nach welcher er nicht nur ein einfacher Mensch oder ein überirdisches endliches Wesen, sondern zugleich Gott ist, darüber ist man im Gegensatz zu Rydberg und Anderen, welche seiner unitarischen Auffassung

huldigen, ziemlich allgemein einig. Rydberg's Auffassung von der Lehre des Neuen Testaments von Christo ist in diesem Stück von den ihm vorangegangenen Forschern so gründlich widerlegt worden, daß wir darüber kein Wort zu verlieren brauchen. Sogar Strauß besitzt geschichtliche Empfindung genug, um zu erkennen, daß die Lehre von Christo im Neuen Testament in der That sich zu einer Auffassung von ihm als einer göttlichen Person erhebt. Auch Renan und Baur lassen wenigstens die spätere neutestamentliche Anschauung zu dieser Höhe emporsteigen. Renan erkennt sogar an, daß die Keime dieser Anschauung bereits in dem Selbstzeugniß Jesu liegen. Es ist wahr, die erwähnten Schriftsteller suchen alle drei, jeder in seiner Weise, die Wirklichkeit des göttlichen Wesens Jesu hinwegzudeuteln, die Thatsache aber, daß dasselbe im Neuen Testament zum urkundlichen Ausdruck gelangt, steht ihnen fest.

Was hier gesagt ist über die christologische Anschauung des Neuen Testaments in ihrem Gegensatz zu der Messiashoffnung des Buches Henoch dürfte noch klarer hervortreten, wenn man dem Nächstfolgenden einige Aufmerksamkeit schenkt. Wir gehen nämlich über zu einer Untersuchung des weiteren Beweises, den Rydberg zu liefern vermeint für die Behauptung, daß die Christuslehre des Neuen Testaments lediglich eine natürliche Weiterentwickelung der bei den Juden vor und zu Jesu Zeit herrschenden Messiasidee sei.

Weil die Beweiskraft dieses Beweises, wie schon hervorgehoben ist, auf Rydberg's Auswahl der Quellen sowie auf der Benutzung der gewählten Quellen beruht, so haben wir zuzusehen, ob er in dieser Beziehung ein richtiges Verfahren eingeschlagen hat.

Dieselbe Kritiklosigkeit, welche bei Rydberg hinsichtlich des Gebrauchs des Buches Henoch hervortritt, zeichnet auch in geradezu erstaunlicher Weise die von ihm beliebte Benutzung der übrigen jüdischen Literatur aus. Er ignorirt ganz und gar diejenigen Ergebnisse, zu welchen die Wissenschaft mit Beziehung auf diese Literatur vorlängst gelangt ist. Er bedarf zu seinem Zweck einer in einem gewissen Sinn gefärbten Messiasidee, welche unter den Juden zur Zeit Christi geherrscht haben soll, und um nun dieselbe ans Licht zu stellen, theilt er einige aus dem Zusammenhang gerissene Schriftstellen mit, welche von einer solchen Beschaffenheit sind, daß sie für die in Frage stehende Sache nichts beweisen. Sein Fehler liegt nicht allein in der unrichtigen Wahl der Beweisquellen, d. h. in der Wahl von Quellen, die auch bei richtiger Anwendung an und für sich wegen ihres späten Ursprungs

hinsichtlich der vor und zu Jesu Zeit herrschenden Messiasidee gar nichts beweisen, sondern auch in einer unrichtigen Verwerthung der gewählten Quellen, die vornehmlich darin besteht, daß sie keinerlei Rücksicht nimmt auf die allgemeine Anschauung, aus welcher heraus die mitgetheilten Auszüge zu deuten sind.

Um die jüdische Messiasidee, so wie dieselbe sich in dem zwischen dem Alten und dem Neuen Testament liegenden Zeitraum gestaltet hat, kennen zu lernen, fehlt es keineswegs an allen sicheren Hülfsmitteln. Bereits die alttestamentlichen Apokryphen enthalten einige schwache Spuren dieser Idee. Noch mehr Stoff enthalten die ältesten jüdischen Sibyllinen und das Psalterium Salomonis. Auch Philo darf nicht ganz außer Betracht gelassen werden. In seinem System spielt freilich die Messiasidee eine untergeordnete Rolle und findet wenig Beachtung.

Die vornehmste und sicherste Quelle für die Erkenntniß der Messiasidee zu Christi Zeit ist indessen das Neue Testament. Da, wie wir später näher darzuthun haben werden, die christologische Anschauung desselben in offenen Gegensatz tritt zu den gleichzeitigen Messiashoffnungen, so liegt darin der Umstand begründet, daß mehrere Schriften desselben uns zu einem guten Einblick verhelfen in die Verschiedenartigkeit dieser Hoffnungen. Namentlich die Evangelien, welche schildern, wie die verkehrte Auffassung der Landsleute Jesu von dem Messias bei mannigfaltigen Gelegenheiten ihm persönlich entgegentreten, bieten reichen Stoff für die Erkenntniß des damaligen palästinensischen Messiasbegriffs.

Neben den obigen Quellen für die Erkenntniß der in Frage stehenden vorchristlichen Messiasidee giebt es eine Anzahl anderer, welche in zweiter Linie sich vortheilhaft verwerthen lassen, wenn solches nur mit der nöthigen Kritik geschieht. Es liegen viele Gründe vor, die eine solche Kritik nöthig machen. Zunächst ist es immer im Auge zu behalten, daß ihre Abfassung in eine Zeit fällt, wo sowol in positiver als auch in negativer Beziehung die Möglichkeit der Einwirkung christlichen Einflusses vorlag. Ja, man verspürt geradezu nicht selten einen solchen Einfluß in ganz bestimmter Weise. Ueberdies läßt sich deutlich auch eine Beeinflussung von anderer Seite erkennen. Ferner ist zu beachten, daß die jüdischen Anschauungen infolge der veränderten äußeren Stellung der Juden nach der Zerstörung Jerusalems in vielen Beziehungen bedeutenden Veränderungen unterworfen waren. Daß diese Veränderungen nicht am wenigsten

die Messiasidee betrafen, liegt auf der Hand, wenn man daran denkt, wie eben die individuellen Meinungen seit langer Zeit hinsichtlich dieser Idee den freiesten Spielraum gehabt hatten.

In welcher Richtung lassen sich denn jene Schriften nutzbar machen? Sie lassen sich mit ziemlich ausgiebigem Gewinn verwerthen bei der näheren Bestimmung von Detailfragen, in welchen sie, soweit die Hauptfrage in Betracht kommt, auf einem Standpunkt stehen, von dem man mit Gewißheit weiß, daß derselbe das vorchristliche Judenthum repräsentiert, und wenn hierzu hinzukommt, daß sie hinsichtlich dieser Detailfragen lediglich nur Solches enthalten, welches in Uebereinstimmung steht mit der vorchristlichen jüdischen Anschauungsweise überhaupt oder doch derselben nicht widerstreitet. Es leuchtet indessen ein, daß man, indem man eben das oben Gesagte zur Anwendung bringt, lediglich bis zu einem größeren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit gelangt mit Bezug auf den vorchristlichen Inhalt ihrer Aussagen. Niemals darf man der Ausdruckweise an sich eine tiefere Bedeutung beimessen, weil dieselbe ein Produkt der, verglichen mit dem Neuen Testament, verhältnißmäßig späten Zeit ist, während welcher die betreffenden Schriften erschienen.

Mit dem Gesagten haben wir vornehmlich die großen jüdischen Schriftsammlungen, Targum, Midrasch und Talmud, im Auge. Allein wegen des langen Zeitraums, welchen diese Schriftsammlungen repräsentieren und wegen des verschiedenen Werthes, der den verschiedenen Theilen derselben aus diesem Grunde für die Erkenntniß des früheren Judenthums innewohnt, können nur diejenigen Bestandtheile in Betracht kommen, welche das älteste Material aufzuweisen haben.

Unter den Targumen gehören lediglich hierher diejenigen, welche den Namen des Onkelos und des Jonathan tragen. „Sie gehören", sagt Schürer,[1] „wahrscheinlich dem 3. oder 4. Jahrhundert nach Christo an; in jedem Fall giebt es keinen Beweis, daß sie älter sind, auch wenn sie oftmals auf ältere exegetische Traditionen zurückgehen". Der Targum des Jonathan, welcher mehr als der des Onkelos das Gepräge seiner Zeit trägt und überdies christlichen Einfluß verspüren läßt, ist mit der größten Vorsicht zu gebrauchen.

An Midraschim giebt es mehrere. Ihre Abfassung beginnt bereits im zweiten Jahrhundert und erstreckt sich bis weit in das Mittel-

1) A. a. O., S. 439.

alter hinein. Natürlich haben sie unter solchen Verhältnissen einen sehr verschiedenen Werth für die Erkenntniß der älteren jüdischen Theologie. Mehrere derselben sind auch von Sachkennern allgemein als werthlos in dieser Beziehung erklärt worden. Das gilt noch mehr von den eigenthümlichen kabbalistischen Schriftengruppen, welche neben einer Anzahl anderer Schriften den Midraschim nachfolgen und sie ablösen. — Hier muß bemerkt werden, daß es keineswegs leicht ist, die Abfassungszeit der verschiedenen Midraschim näher zu bestimmen, zumal da sie nicht immer in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegen. Zunz hat in epochemachender Weise zur Lösung dieser Schwierigkeiten beigetragen, und die Sachkundigen haben sich später im Allgemeinen mehr oder weniger eng an ihn angeschlossen.

Den Talmud könnte man beinahe eine jüdische Realencyklopädie nennen. Derselbe umfaßt eine Schriftensammlung von nicht weniger als zwölf mächtigen Foliobänden. Wir fassen die Bezeichnung Talmud hier im weiteren Sinne, denn derselbe umfaßt sowol die Mischna wie auch die Gemara oder, genauer gesagt, die beiden Gemara, die palästinensische und die babylonische. Die Mischna in ihrer gegenwärtigen Gestalt stammt aus der Endzeit des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts. Was ihre Verwendbarkeit für die Erkenntniß der vorchristlichen Messiasidee betrifft, so gilt für sie ungefähr dasselbe, was von den älteren Midraschim gesagt ist. Man kann sich ihrer zu diesem Zweck bedienen, nur muß das mit der nöthigen Kritik geschehen. Die beiden Gemara hingegen, welche einer weit späteren Zeit angehören und viele dem früheren Judenthum fremde Elemente aufgenommen haben, vermögen für die Erkenntniß der genannten Idee so gut wie gar kein zuverlässiges Material darzubieten. In ihrer letzten Gestalt stammt die palästinensische Gemara aus dem Ende des vierten Jahrhunderts, die babylonische aber aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts.[1]

Wie bedient sich nun Rydberg der angegebenen Literatur zur Erreichung seines Zweckes, die Messiasidee bei den Juden vor oder zu Jesu Zeit kennen zu lernen? Mit sonderlicher Vorliebe wählt er gerade solche Theile derselben aus, hinsichtlich welcher die heutigen Sachkundigen darin mit einander übereinstimmen, daß sie zu dem vorliegenden Zweck nicht zu gebrauchen sind. Wenn er sich manchmal auf ältere jüdische Schriften stützt, die wirklich für die Kunde von der

1) Vgl. Weber, a. a. O., S. XXVII.

früheren jüdischen Theologie Werth haben, so sind es lediglich solche, von denen wir sagen mußten, daß sie zu einem solchen Zweck erst in zweiter Linie zu befragen sind, zumal sie der Zeit nach jedenfalls weit jünger sind als die neutestamentlichen Schriften.

Selbst wenn es sich für Rydberg lediglich um den Beweis handelte, daß der Messias um die Zeit Jesu von den Juden nicht als Gottmensch, sondern als einfacher Mensch gedacht worden sei, so würde jedenfalls doch seine Art des Verfahrens im höchsten Maße verwerflich sein. Ein solcher Beweis, wenn es anders desselben bedürfte, läßt sich mit großer Leichtigkeit gerade aus solchen Schriften ziehen, welche von Allen als sichere Quellen für die Erkenntniß der jüdischen Messiasidee jener Zeit anerkannt werden müßten. Aus einem Hinweis auf diejenigen Quellen aber, deren Rydberg sich bedient, geht, wie wir sehen werden, namentlich wenn sie in der von ihm beliebten Weise verwerthet werden, platterdings nichts Sicheres über die genannte Idee hervor. Wir würden uns indessen bei seinem unkritischen Verfahren nicht so lange aufhalten, wenn er nicht durch seine Auszüge aus der jüdischen Literatur seinen Lesern die Meinung beizubringen suchte, daß die Christologie des Neuen Testaments wesentlich und sogar bis auf die Ausdrucksweise mit den gleichzeitigen jüdisch-messianischen Vorstellungen übereinstimme.

Es ist zunächst eine Stelle in Aboth Nathan (Kap. 33), welche von Rydberg beispielsweise herangezogen wird als ein Beweis für die Uebereinstimmung zwischen der messianischen Anschauung der rabbinischen Literatur und der Christologie des Hebräerbriefes. Die genannte Stelle, welche Sacharja 4, 14 kommentiert, lautet folgendermaßen: „Hier (mit den beiden Oelkindern, die in der Nähe Gottes stehen) werden Aaron und der Messias gemeint, denn niemand wußte, welcher von beiden dem Herrn näher stände, bis der Psalmist (110, 4) es andeutete mit den Worten: Der Herr hat geschworen und wird ihn nicht gereuen: „Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedek". Daraus geht hervor, daß der Messias als ein Priester ewiglich mehr ist als Aaron, welcher nur ein Priester nach dem Recht war." Als Parallelen hierzu werden aus dem Hebräerbrief angeführt: Kap. 5, 1. 4. 5. 6; 7, 11. 20. 21. 22. Darauf heißt es über beide angeführten Schriftstellen: „Die Aehnlichkeit zwischen diesen beiden Stellen ist offenbar und hat einfach ihre Ursache darin, daß der Kommentator in Aboth Nathan und der Verfasser des Hebräerbriefes Jünger derselben Rabbinenschule sind, sich nach demselben Muster ge-

bildet haben und in ihren Betrachtungen von einer und derselben Voraussetzung ausgehen, daß nämlich Christus ein einfacher Mensch und somit eine Größe sei, die sich mit Größen gleicher Ordnung vergleichen läßt". Aus dem Vergleich zwischen Christus und Aaron geht also für Rydberg hervor, daß der Verfasser des Hebräerbriefes in Christo einen einfachen Menschen erblickt, ebenso wie auch die Rabbinen in dem Messias, sofern sie ihn nicht blos mit Aaron, sondern auch mit Melchisedek, Mose, David, Salomo und Elias vergleichen. Durch eine lange Vergleichung ausdrücken zu wollen, daß Gott mehr als Aaron, das Absolute mehr als das Relative sei, wäre eine Thorheit, sagt Rydberg, da es selbstverständlich ist.

Was nun den von Rydberg gezogenen Vergleich zwischen Aboth Nathan und dem Hebräerbrief betrifft, so ist zunächst nicht konstatiert, daß die der erstgenannten Schrift entnommene Stelle wirklich die Zeit repräsentiert, welche er dabei im Auge hat. Ist das aber nicht der Fall, dann entbehrt ja eine etwa mögliche Aehnlichkeit derselben mit dem Hebräerbrief schon deswegen jeder beweisenden Kraft für Rydberg's Zweck. Außerdem ist es nicht nachgewiesen, daß die vorgebliche Aehnlichkeit mehr ist als eine rein äußerliche und zufällige, welche eben darauf beruhen kann, daß die beiden aus ihrem Zusammenhang gerissenen Auszüge sich an eine und dieselbe alttestamentliche Schriftstelle anschließen. Um der Aehnlichkeit einen mehr als äußerlichen und zufälligen Charakter beizumessen, muß es zunächst nachgewiesen werden, daß die Verfasser bei ihren Vergleichungen von derselben Grundanschauung ausgehen. Die mitgetheilten Aeußerungen sind an und für sich allzu dürftig und fragmentarisch, als daß man, lediglich auf ihnen fußend, behaupten könnte, daß sie auf „Jünger derselben Rabbinenschule" zurückzuführen seien. Betrachtet man sie in dem richtigen zeitgeschichtlichen Lichte, dann dürfte wol die von Rydberg angenommene Aehnlichkeit recht beträchtlich einschrumpfen. Auf diesem Wege läßt sich vielleicht auch ein Erklärungsgrund gewinnen, weswegen der Verfasser des Hebräerbriefs einen Vergleich anstellt, — nicht zwischen dem Absoluten und dem Relativen als philosophischen Begriffen — sondern zwischen dem gottmenschlichen Versöhner des Neuen Bundes und dem höchsten Repräsentanten des Versöhnungsamtes im Alten Bunde, dem Hohenpriester Aaron.

Als Verfasser von Aboth Nathan wird der Rabbi Nathan genannt, welcher gegen Ende des zweiten Jahrhunderts lebte und somit etwa ein Jahrhundert später als der Verfasser des Hebräer-

briefes.[1] Dieser Rabbi hatte seine Erziehung in seinem Geburtslande Babylonien erhalten und begab sich erst in reiferem Alter nach Palästina. Unter solchen Umständen liegt wohl, wie man sieht, nicht viel Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß er ein Jünger derselben Rabbinenschule sei wie der Verfasser des Hebräerbriefes, sei dieser nun Barnabas oder ein Anderer.

In Palästina ward Nathan bekannt als Anhänger der verstandesmäßigen Theologie des orthodoxen Judenthums. Es ist besonders hervorzuheben, daß er namentlich bemüht war, der Messiasidee neues Leben zu geben, welche nach den unglücklichen Streitigkeiten der Juden und hauptsächlich nach den Kämpfen unter des falschen Messias Bar Kochba's Anführung (132—135 n. Chr.) so gut wie erloschen war. Er lebte also während einer Sturm- und Drangperiode für die Entwickelung der messianischen Vorstellungen. Während dieser Zeit erlangt die Messiasidee diejenige Gestalt, welche ihr während der talmudischen Periode eigen ist. Wir können in Rabbi Nathan einen Repräsentanten des Talmudismus erblicken. Da hierneben in Betracht kommt, daß Rydberg seinen angeführten Ausspruch nur ein Beispiel sein läßt für die rabbinische Theologie überhaupt, so erscheint es uns als naturgemäß, daß dieser Ausspruch bei seiner Vergleichung mit den angezogenen Stellen des Hebräerbriefes ausgelegt wird im Geiste der frühesten rabbinischen Theologie, während andererseits jene Stellen im Geiste des Neuen Testaments auszulegen sind, welches hier gleichbedeutend ist mit dem Geiste des Hebräerbriefes.

Wenn wir nun an eine solche Vergleichung herantreten, so ist es unsere Absicht — ebenso wie vorhin, als es sich handelte um das Verhältniß zwischen der Messiasidee des Buches Henoch und der Christologie des Neuen Testaments — zu untersuchen, in wie weit den beiden in Frage stehenden Citaten, wenn sie in der eben angegebenen Weise ausgelegt werden, wirklich die „offenbare Aehnlichkeit" eigenthümlich ist, welche Rydberg ihnen zuschreibt. Wir lassen also mit Rydberg außer Betracht, daß die rabbinische Schriftstelle einer späteren Zeit angehört und deswegen an und für sich, streng genommen, nichts Gewisses aussagt über die jüdische Messiasidee vor und zu Jesu Zeit.

Es wird allgemein anerkannt, daß der Hebräerbrief an Juden-

---

1) Vgl. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud II. Art. Nathan, R.

christen gerichtet ist. Die zeitgeschichtliche Veranlassung des Briefes liegt in der Gefahr der zunächst in Betracht kommenden judenchristlichen Leser, von ihrem Glauben an Christum abzufallen und ins Judenthum zurückzusinken. Der Verfasser will offenbar durch sein Schreiben ihnen in dieser Gefahr beistehen. Wir besitzen in dem Hebräerbrief eine Art Apologie des Christenthums gegen das Judenthum. In Folge dieses seines apologetischen Charakters hat der Brief einen Vergleich zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde zum Inhalt. Der Neue Bund wird einerseits dargestellt als mit dem Alten Bunde zu einer Einheit verknüpft, andererseits aber als unendlich hoch erhaben über den letzteren. Die Einheit zwischen denselben besteht darin, daß beide auf einer göttlichen Offenbarung beruhen, welche eine Versöhnung ins Werk zu setzen beabsichtigt. Allein der Alte Bund wird von diesem Gesichtspunkt der Offenbarung und Versöhnung lediglich dargestellt als eine Vorbereitung für die im Neuen Bunde gegebene Erfüllung. Im Neuen Bunde liegt die vollkommene Offenbarung vor. Hier ist das Versöhnungswerk vollbracht, weswegen dieser Bund unendlich erhaben ist über dem Alten Bunde. Die Leser sollen deswegen durch einen Abfall nicht von dem Höheren zum Niedrigeren zurückkehren.

Daß bei einem solchen Vergleich, als welchen wir hiermit den Hebräerbrief erkannt haben, die beiden Mittler des Bundes, die Heiligthümer und das Versöhnungsopfer u. s. w. zur Sprache kommen müssen, ist natürlich. Es wird gezeigt, wie der Neue Bund hinsichtlich aller dieser Dinge unendlich erhaben ist über dem Alten Bund, welcher noch seine Unvollkommenheiten hat. Vor allen Dingen ist der erstere über dem letzteren erhaben durch seinen Mittler. Im Alten Bunde gab es mehrere irdische Mittler, welche nur sündige und sterbliche Menschen waren. Im Neuen Bunde hingegen giebt es nur einen Mittler und dieser ist freilich auch ein Mensch, aber zugleich auch sündenfrei und ewig, sowie erhöht über alles Geschaffene, auch über die Engel. Er ist der eingeborene Sohn Gottes, welchen Gott „gesetzt hat zum Erben über alles, durch welchen er auch die Welt geschaffen hat, und welcher, sintemalen er ist der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens und trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort, hat gemacht die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst, hat er sich gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe“ (Kap. 1, 2. 3). Aber dem Sohne kommt nicht nur Wesensähnlichkeit mit dem Vater zu — in Kap. 1, 8 wird der Sohn angeredet mit der Bezeichnung ὁ θεός —

sondern er ist auch Gegenstand der Anbetung (1, 6) und Ehre gleichwie jener.

Dieses persönliche Organ der Schöpfung, Erhaltung und Erlösung, den gottmenschlichen Versöhner, vergleichen die von Rydberg herangezogenen Verse im 5. und 7. Kapitel mit Aaron. Der Vergleich will darthun, daß Christus ein Hoheprieſter ohne Gleichen ist. Aaron und die übrigen Hoheprieſter waren eingesetzt nach den Vorschriften des levitischen Gesetzes; Christus, der nicht einmal ein Levit, sondern vom Stamme Juda war, ist ein Prieſter ewiglich nach der Weise Melchisedek's, d. h. er ist ein Prieſter mit bleibender königlicher Würde und vollkommener prieſterlicher Versöhnungskraft. Da Christus, sofern er dem Stamme Juda angehört, nicht ein Prieſter nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes ist und dennoch ein Hoheprieſter im höchsten Sinne des Wortes, so geht daraus hervor, daß jenes Gesetz seine äußerliche Gültigkeit, an welcher die Juden so streng festhielten, eingebüßt hat. Das Gesetz war nicht im Stande, zur Vollendung zu führen, denn sonst hätte es eines Hoheprieſters nach der Weise Melchisedek's nicht bedurft. Christus aber, der ein solcher Prieſter ist, hat verschieden von Aaron und dessen Nachfolgern durch seine Person und sein Werk, zu welchen sein Leiden und sein Tod als wesentliche Momente gehören, einmal für alle ein Versöhnungsopfer von ewiger Bedeutung dargebracht und er hat nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt seinen Platz eingenommen in dem wahren, nicht mit Händen gemachten Heiligthum, woselbst er eine ununterbrochene Wirksamkeit ausübt, die uns zu Gute kommt.

Nachdem wir also den Vergleich des Hebräerbriefes zwischen Christus und Aaron im Zusammenhang mit derjenigen christologischen Anschauung, auf welcher der Brief ruht, betrachtet haben, gehen wir über zu einer Untersuchung dessen, was ein Vergleich in der jüdischen Literatur zwischen dem Messias und Aaron neben dem angeführten Vergleich des Hebräerbriefes zu bieten hat, wenn derselbe angeschaut wird im Lichte der innerhalb dieser Literatur waltenden messianischen Vorstellungen. Daß die Aehnlichkeit derselben mit dem Hebräerbrief nicht so „offenbar" ist, das läßt sich bereits erkennen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Hebräerbrief selbst eine Apologie der christlichen Anschauung gegen das gleichzeitige Judenthum ist, welchem wieder zuzufallen die Leser bekanntlich in Gefahr standen, sowie, wenn wir ferner bedenken, daß Rydberg uns hier dazu nöthigt, die Christologie des Hebräerbriefes mit der jüdisch messianischen Anschauung

einer späteren Zeit, die sich nicht ganz unbedeutend im entschiedenen Gegensatz zum Christenthum entwickelt, zu vergleichen. Es handelt sich ja um die jüdische Literatur, welcher der Traktat Aboth Nathan angehört, und diese Literatur bietet eine Entwickelung der Messiasidee dar, welche weit mehr einen Gegensatz zur christologischen Anschauung des Neuen Testaments als einen positiven Anschluß an dieselbe enthält.

Wir erkannten, daß die Christuslehre des Hebräerbriefs ihren Schwerpunkt in der Anschauung von Christo als dem Versöhner hat. Der Vergleich zwischen ihm und Aaron ruht auf dieser Anschauung. Kann denn vielleicht ein seitens der frühesten rabbinischen Theologie angestellter Vergleich zwischen dem Messias und Aaron dasselbe von dem Messias haben aussagen wollen, was der Hebräerbrief von Christo aussagt? Diese Theologie weiß nichts von einer Versöhnung im neutestamentlichen Sinne, von einer Versöhnung durch einen höheren Antitypus des Aaron, durch einen sündenfreien, ja gottmenschlichen Versöhner.[1] Innerhalb der in Frage stehenden jüdischen Literatur, so wie sie repräsentiert wird durch Targum, Midrasch und Talmud, wird freilich von dem Messias geredet als von einem vollkommenen Gerechten. Das gilt indessen in demselben Sinne, wie wenn es ausgesagt wird von den frommen Vätern, welche die Gerechtigkeit sich erwerben mußten. Um vollkommen gerecht zu werden, müsse der Messias gleich diesen leiden. Das Leiden ist für ihn eine Züchtigung. „Niemals ist es angedeutet, daß der Messias sündenfrei ist. Auch er sündigt, auch er büßt und wird auf diesem Wege durch Thun und Leiden ein vollendeter Gerechter", sagt Weber, der berühmte Kenner der genannten Literatur. Ein Versöhnungsleiden des Messias oder einen Versöhnungstod desselben kennt auch die jüdische Literatur, um die es sich hier handelt, nicht und natürlich auch nicht etwas, das der neutestamentlichen Lehre von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi entspricht. Das Priesterthum nach der Weise Melchisedek's, von welchem Aboth Nathan redet, braucht einen so tiefen Inhalt nicht zu haben, da es nach jüdischer Anschauung auch dem Abraham zugeschrieben wird. So geschieht es z. B. in einem der Midrasch rabboth, Wajjikra rabba (Kap. 10), wo Psalm 110, 4 auf Abraham gedeutet wird.[2] Diese jüdische Schrift, welche Zunz in die Mitte des 7. Jahr-

1) Vgl. Weber, a. a. O., S. 320 ff., sowie zu dem Nächstfolgenden S. 343 ff.
2) Vgl. Weber, a. a. O., S. 365.

hunderts n. Chr. verlegt, gehört zu denjenigen, auf welche Rydberg sich in seiner Arbeit stützt.

Gleichwie Christus im Hebräerbrief dargestellt wird als die absolute göttliche Offenbarung, so wird in der jüdischen Theologie das Gesetz dargestellt. Es heißt sogar, daß die Welt durch das Gesetz geschaffen sei. So z. B. in dem ältesten und wichtigsten unter allen Rabboth, Bereschit rabba (Kap. 1), welcher von Zunz ins 6. Jahrhundert verlegt wird und welcher um mehrere Jahrhunderte älter ist als Kohelet rabba, auf welchen, wie wir demnächst hören werden, Rydberg sich beruft als auf eine Gewähr seiner Meinungen.[1] Der Messias wird gedacht als ein Diener des Gesetzes. Vermöge der Bezeichnung Priester nach der Weise Melchisedek's erkannten wir indessen vorhin, daß der Hebräerbrief aussagen will, das mosaische Gesetz habe seine äußerliche Gültigkeit eingebüßt. Das widerstreitet entschieden der jüdischen Anschauung. Nach dieser wird die alttestamentliche Theokratie bestehen bleiben in Uebereinstimmung mit den Vorschriften des mosaischen Gesetzes auch nach Eintritt des messianischen Reiches. Auch im neuen Jerusalem soll dieses Gesetz gelehrt werden. Denn im Mittelpunkt desselben steht auch hier ein Heiligthum, in welchem Aaron Priester ist. Im Mischnatraktat Joma (5b) heißt es, daß Mose den Tempeldienst wiederherstellen und Aaron und seine Söhne mit ihrem priesterlichen Schmuck bekleiden werde.[2]

Ferner heißt es bei Rydberg: „Im Midrasch Koheleth werden Mose und der Messias zusammengestellt als der erste und der zweite Erlöser; an vielen anderen Stellen Adam und der Messias als der Veranlasser und der Tilger der Sünde; als der irdische und der himmlische Mensch u. s. w." Aus dem Vorhergehenden entsinnen wir uns, daß Rydberg für seinen Zweck es ebenfalls als beweiskräftig ansieht, daß „Jalkuth Rubeni und andere rabbinische Schriften" den Messias „den höchsten Menschen", „den zweiten Adam" und „den himmlischen Adam" nennen.

Es kann nur Erstaunen wecken, wenn man heutzutage einem Schriftsteller begegnet, welcher mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit eine Darstellung der jüdischen Messiasidee vor und zu Jesu Zeit auf Schriften wie Jalkut Rubeni stützt. Diese für die Wissenschaft gänzlich werthlose kabbalistische Arbeit stammt, wie wir bereits von

---

1) Vgl. Weber, a. a. O., S. 191.
2) Vgl. Weber, a. a. O., S. 359 ff. und 386.

Delitzsch haben nachweisen hören, aus der neueren Zeit.[1] Da wir in anderem Zusammenhang wieder zurückkommen auf die kabbalistische Literatur und ihre Unanwendbarkeit auf und für Rydberg's zur Untersuchung vorliegende Darstellung, so können wir nach dem Angeführten diejenigen Bezeichnungen des Messias, welche jener Literatur und voran Jalkut Rubeni entnommen werden, hier außer Betracht lassen. Dagegen müssen wir zusehen, was die aus der rabbinischen Literatur angeführten Vergleiche zwischen Mose und dem Messias und zwischen Adam und dem Messias zu bedeuten habe.

Was diese Vergleiche an und für sich betrifft, so sind sie so naheliegend, sowohl für den christlichen als auch für den jüdischen Standpunkt, daß man sich nur darüber wundern kann, daß sie nicht häufiger vorkommen und zwar namentlich in der rabbinischen Literatur, wo man auf exegetische Grundsätze stößt wie folgender, daß jeder Bibelvers auf 49, 70, ja auf 600,000fache Weise gedeutet werden könne.[2] Die Zusammenstellung namentlich des Mose und des Messias kommt indessen in rabbinischen Schriften nicht ganz selten vor und zwar namentlich in mehreren, die um Jahrhunderte älter sind als der von Rydberg angeführte Traktat Kohelet rabba. So z. B. in mehreren früheren Rabboth. Es war kein günstiger Treffer, daß Rydberg darauf verfallen mußte, sich auf Kohelet rabba zu stützen. Derselbe ist nicht nur wenigstens um 1000 Jahre jünger als die neutestamentlichen Schriften, sondern gehört auch zu derjenigen jüdischen Literatur, welche ganz offenbar in einem negativen Verhältniß zur Christuslehre des Neuen Testaments steht. Während das Neue Testament die Gottessohnschaft Christi lehrt und der Hebräerbrief noch dazu seinen Vergleich zwischen Mose und Christus von diesem Gesichtspunkt aus anstellt, — Christus, heißt es im 3. Kapitel, steht so viel höher als Mose als der Sohn des Hauses höher steht als der Diener — so leugnet unter anderen rabbinischen Schriften gerade der genannte Midrasch Kohelet (70a) diese Sohnschaft und sagt: „Es ist einer und es sind nicht zwei; es ist einer, und das ist der Heilige . . . Er hat keinen Sohn oder Bruder".[3]

Neben der von Rydberg aufgeführten Zusammenstellung der rabbinischen Theologie von Adam und Mose, dem Ersteren als dem

---

1) Vgl. Strack, Art. Midrasch bei Herzog und Plitt, a. a. O.
2) Vgl. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament, S. 10.
3) Vgl. Weber, a. a. O., S. 148.

Urheber der Sünde und dem Letzteren als dem Aufheber der Sünde, müssen wir die ähnliche Zusammenstellung des genannten Midrasch Kohelet von Adam und Abraham anführen. Es heißt (67b): „Abraham war würdig vor Adam, dem ersten Menschen geschaffen zu werden, aber der Heilige sagte: wenn ich ihn zuerst schaffe und er sündigt, dann ist Niemand da, welcher wiederherstellt".[1] Diese Anschauung, welche hier Ausdruck gewinnt, ist alles andere nur nicht eine neutestamentliche. Neben einer solchen Zusammenstellung von Adam und Abraham kann die Zusammenstellung Adam's und des Messias nicht dieselbe Bedeutung haben wie die Zusammenstellung des Neuen Testaments von Adam und Christus.

Aus mehreren Gründen wird es klar, daß die rabbinische Theologie etwas anderes meint als das Neue Testament, wenn sie den Messias „den Aufheber der Sünde" und „den zweiten Erlöser" mit Adam „dem Urheber der Sünde", sowie mit Mose „dem ersten Erlöser" vergleicht. Man geht dort vor allen Dingen von ganz verschiedenen Auffassungen von der Sünde und ihrer Tilgung, sowie von ganz verschiedenen Auffassungen von der Erlösung durch Christus-Messias aus, wie wir bald erkennen werden.

Rydberg findet auch eine Aehnlichkeit zwischen dem Buch der Offenbarung und einer Anzahl jüdischer Schriften hinsichtlich ihrer Schilderungen des neuen Jerusalem und der damit zusammenhängenden Dinge. Daß eine gewisse Aehnlichkeit hier zum Vorschein kommen muß, ist ja natürlich, weil die Schilderungen beider Theile sich an alttestamentliche Weissagungen anschließen und weil Rydberg überdies bei der Auswahl jüdischer Schriftstellen sogar hinabgeht zu so späten Quellen wie Jalkut Rubeni. Aber man muß doch beachten, daß diese Schilderungen auf ganz verschiedenen Grundanschauungen ruhen. Ueber die Anschauung der früheren jüdischen Theologie über das neue Jerusalem haben wir uns bereits ausgelassen. Wir erkannten, daß dasselbe in jüdisch-nomistischer Weise ausgemalt wird. Ein Heiligthum, in welchem Aaron Priester ist, bildet auch hier den Mittelpunkt, und das mosaische Gesetz wird daselbst immerfort gelehrt. Das Buch der Offenbarung hingegen geht von einer geistigen Auffassung aus. Daß Letzteres das Reich der Vollendung sich nicht denkt als eine wiederhergestellte alttestamentliche Theokratie, läßt sich z. B. daraus erkennen, daß von dem neuen Jerusalem gesagt wird: „Und ich sah keinen Tempel

1) Vgl. Weber, a. a. O., S. 258.

darinnen, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm" (Kap. 21, 22).

In Pirke Elieser fol. 22 findet Rydberg dieselbe Ansicht ausgesprochen wie in 1 Kor. 15, 22; 25, 28. Pirke Elieser sagt an der angezogenen Stelle, daß der Messias der neunte König der Welt sein werde und daß Gott ihm nachfolgen werde als der zehnte. Diese Ansicht von der Uebergabe des Reiches der Welt an Gott selbst begründet der jüdische Verfasser selbst mit Jesaj. 2, 17; 44, 6; Sacharj. 14, 9.

Um von einer thatsächlichen Aehnlichkeit zwischen den verglichenen Schriftstellen in Pirke Elieser und dem ersten Brief Pauli an die Korinther reden zu können, müßte unter anderem doch zunächst nachgewiesen werden, daß die Reiche, welche hier in Betracht kommen, in derselben Weise aufgefaßt werden oder mit anderen Worten, daß beide Stellen von derselben Grundanschauung ausgehen. Dieser Nachweis dürfte indessen wol nicht geführt werden können. Pirke Elieser denkt sich offenbar ganz wie die jüdische Theologie überhaupt [1] das Reich des Messias als ein politisches Weltreich, und augenscheinlich wird Rydberg doch nicht behaupten wollen, daß Paulus eine solche Auffassung von dem Reiche Christi hegt. Allein selbst wenn wir mit Rydberg annehmen wollten, daß in Pirke Elieser und im ersten Korintherbrief dieselbe Ansicht ausgesprochen wird, so hat das für den Nachweis einer Uebereinstimmung zwischen der jüdischen Messiasidee vor und zu Jesu Zeit und der neutestamentlichen Christologie nichts zu bedeuten. Pirke Elieser, nicht zu verwechseln mit dem Mischnatraktat Pirke Aboth, gehört zu den jüngeren Midraschim und ist erst im 8. oder 9. Jahrhundert n. Chr. verfaßt worden.[2] Selbst wenn älteres Material von Rabbi Elieser darin enthalten sein sollte, so weiß man von dem Letzteren, daß er in einem freundschaftlichen Verhältniß zu den Judenchristen und ihrer Anschauung stand und in der trajanischen Christenverfolgung sogar für einen Christen angesehen ward.[3]

Gelegentlich der Erörterung der jüdischen Anschauung von dem Messias als dem Besieger des Satans und der Dämonen giebt Rydberg

---

1) Vgl. Weber, a. a. O., S. 364 ff.
2) Vgl. Strack, a. a. O., Art. Midrasch.
3) Vgl. Hamburger, Art. R. Elieser ben Hyrkanos in seiner bereits genannten Arbeit, sowie auch Solowejczyk, Die Bibel, der Talmud und das Evangelium, S. 103 f.

einen längeren Auszug aus Pesikta rabbathi und verweist überdies auf das Buch Henoch, auf Jalkut Schimeoni und die kabbalistische Literatur. Ueber die Verwerthung des Buches Henoch brauchen wir nicht weiter zu reden. Was hingegen die Verwendung der beiden Midraschim Pesikta rabbathi und Jalkut Schimeoni betrifft, so wird man die Unmöglichkeit ihrer Verwendung zugestehen, wenn man bedenkt, daß sie erst im Mittelalter verfaßt worden sind.[1] Von dem ersteren sagt Zunz: „Daß derselbe sicherlich nicht vor die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts verlegt werden kann". Derselbe will auch selbst nach einer bestimmten Angabe in jener Zeit verfaßt sein. Allein selbst wenn es sich herausstellen würde, daß derselbe um ein Jahrhundert früher anzusetzen ist, so kann doch dieser Umstand jedenfalls unsere Behauptung von seiner Unverwendbarkeit nicht ändern, weil es sich darum handelt, die Messiasidee jener Zeit kennen zu lernen, welche Rydberg im Auge hat. Dasselbe gilt auch von Jalkut Schimeoni's Unverwendbarkeit für den vorliegenden Fall, wie werthvoll derselbe denn auch sein mag für die Bestimmung der Messiasidee des späteren Judenthums. Derselbe wird von Zunz und anderen Kennern in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts verlegt.

In diesem Zusammenhang haben wir über die kabbalistische Literatur Einiges anzuführen, da Rydberg an einigen Stellen auf dieselbe verweist und noch öfter, ohne sie ausdrücklich zu nennen, sich auf dieselbe zu stützen scheint bei seiner Darstellung der früheren jüdischen Messiasidee.

Die beiden kabbalistischen Schriften Jalkut Chadasch und Jalkut Rubeni, auf welche, wie angeführt, Rydberg sich stützt, stammen beide, wie ebenfalls erwähnt ist, aus neuerer Zeit. Jedoch schließen sie sich als Kompilationen an die kabbalistische Soharliteratur an. In welche Zeit ist nun die Entstehung der letzteren zu verlegen? Man ist sich heutzutage so gut wie allgemein darüber einig, daß dieselbe in ihrer vorliegenden Gestalt nicht später als bis zum 13. oder bis zum Schluß des 12. Jahrhunderts zurückversetzt werden kann.[2] Der Einzige unter

---

1) Vgl. Strack, a. a. O., Art. Midrasch und Weber, a. a. O., S. XXII, sowie auch S. XXV.

2) Das Soharbuch wird der Sage nach einem Jünger des Rabbi Akiba, nämlich dem talmudischen Gesetzeslehrer Simon ben Jochai im 2. Jahrh. n. Chr. zugeschrieben, allein „längst ist es nicht nur bewiesen, daß dieser Lehrer nicht der Verfasser sein kann, sondern auch daß das Buch aus dem 13. Jahrh. n. Chr. stammt und einen Spanier Namens Mose de Leon zum Verfasser hat". Grünbaum, Die Sittenlehre des Judenthums ꝛc. S. 368.

denen, die anderer Meinung sind und genannt zu werden verdient, ist Reuß, welcher sie ins 8. Jahrhundert verlegt.[1]

Der Ursprung des Kabbalismus ist in Dunkel gehüllt, weswegen auch bekanntlich schon seit Ende des Mittelalters allerlei (oft wunderliche) Meinungen darüber auftauchten. Man hat denselben schon im Neuen Testament finden wollen. So z. B. in der Irrlehre, die Paulus im Kolosserbrief bekämpft, hat man kabbalistische Theosophie erblicken wollen. Man dürfte wol der Wahrheit näher kommen, wenn man in dieser theosophisch-judaistischen Irrlehre den werdenden Gnosticismus sieht, so wie derselbe in einer seiner vielfältigen Entwickelungsformen aus essäischem Boden hervorzusprießen beginnt. Indessen muß man zugestehen, daß der Kabbalismus nicht ohne Verwandtschaft mit gewissen an das Alte Testament sich anschließenden Erscheinungen innerhalb des Gnosticismus ist. Derselbe besitzt auch gewisse Züge, die an den Neuplatonismus erinnern. Auch eine Anzahl mystisch-theosophischer Lehren innerhalb der jüdischen Theologie des Alterthums haben eine gewisse Aehnlichkeit mit gewissen Zügen des Kabbalismus und können durch ihr geheimnißvolles Wesen dazu gedient haben, denselben vorzubereiten.

Indessen ebenso wenig wie man mit Sicherheit etwas Näheres aussagen kann über den Ursprung des Kabbalismus, ebenso wenig kann man mit Sicherheit etwas mittheilen über die früheren Lehren desselben, da es an zuverlässigen urkundlichen Zeugnissen darüber fehlt. Was man mit Sicherheit annehmen muß, beschränkt sich lediglich auf den urkundlichen Ausdruck, welchen der Kabbalismus gefunden hat im Buch Jezira, einer frühen Arbeit (aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.), welche von der Schöpfung handelt und in der bereits erwähnten größeren Schriftensammlung, dem Soharbuch, der Bibel der Kabbalisten, in welchem die Richtung in völlig entwickelter Gestalt hervortritt. Hier interessiert uns nur die letztgenannte Sammlung. Aus dem Gesagten geht schon hervor, wie schwierig es ist, von dort für die Darstellung der früheren jüdischen Messiasidee Material zu gewinnen. Durch die Hervorhebung einiger Grundanschauungen des Kabbalismus wird es einleuchtend werden, daß die Messiaslehre desselben alles andere nur keine Aehnlichkeit mit der Christologie des Neuen Testaments aufzuweisen hat.

---

1) Vgl. seinen Art. Kabbala in Herzog und Plitt, a. a. O. Vgl. zum Folgenden diesen Artikel, sowie auch Hamburger, a. a. O., Art. Kabbala, und Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 6. Aufl., S. 195 ff.

Gott, der Alte der Tage, ist nach der Soharliteratur an sich unfaßbar und verborgen. Er ist „der Verborgenste von allem Verborgenen". Indessen offenbart er sich durch seine Emanationen. Die ganze Welt wird gedacht als eine stufenmäßig sich vollziehende Emanation aus Gott. Gottes erste Offenbarung, die erste Emanation, ist sein Wort, sein Sohn, der himmlische Urmensch, Adam Kadmon. Dieser Adam Kadmon wird gebildet aus 10 Urkräften, Sephiroth (Ausstrahlungen) genannt. Auf die erste Emanation, die erste Welt oder Urwelt, Sephiroth, folgen drei andere Welten: die geistige Welt, die Welt der Ideen, die Welt der reinen Geister; die psychische Welt, die Welt der Seelen und Engel und endlich die physische, materielle Welt, die Welt der Körperlichkeit. In der physischen Welt wird der Engel Metatron als das die Naturkräfte zusammenfassende und lenkende Princip gedacht. Er wird nach dem berühmten Kenner des Kabbalismus, Jellinek, geradezu „der kleine Gott" genannt.

Die irdische Menschheit hat an allen diesen genannten Welten theil. Sie ist ein Mikrokosmus. In der ersten Welt hat sie ihr Urbild, der zweiten gehört ihr unsterblicher Geist an, der dritten ihre Seele, der vierten das Leben der Seele in der Körperlichkeit. Die präexistierende Seele soll verschiedene Leiber durchwandern, bevor sie geraden Weges zur geistigen Welt emporsteigt. Die letzte Seele, welche in die Welt der Körperlichkeit eingeht, ist die Seele des Messias.[1] Das Letztere ist ja die gewöhnliche Vorstellung auch im talmudischen Judenthum.

Es dürfte einleuchten, daß die kabbalistische Grundanschauung von der christlichen weit geschieden ist. Es ist übereilt, von diesem oder jenem ähnlichen Ausdruck auf eine wechselseitige Uebereinstimmung zu schließen, und am allermeisten muß es als Uebereilung angesehen werden, wenn man, wie Rydberg es thut, auf eine Uebereinstimmung schließt, welche sich erstrecken soll auf eine Zeit, die über 1000 Jahre hinter der von der kabbalistischen Literatur repräsentierten zurückliegt. Ueberdies müßte man zusehen, ob die ähnlichen Bezeichnungen wirklich Bezug nehmen auf die zu vergleichenden Gegenstände. Der Name der ersten Emanation z. B., welcher scheinbar einen christologischen Klang hat, deutet in der kabbalistischen Literatur keineswegs auf den Messias hin. Nicht der Messias wird als Adam Kadmon, als der himmlische Mensch u. s. w. gedacht, sondern die Vereinigung der zehn Sephiroth.

1) Vgl. Ueberweg, a. a. O., S. 202.

Auch die erste Sephira erhält, sofern sie die anderen in sich einschließen soll, die einheitliche Bezeichnung des Ganzen, und es ereignet sich freilich, daß Personen auftreten und sich als die Verkörperlichung desselben für den Messias ausgeben. Doch geschieht das erst nach Erscheinen der Soharliteratur und im Widerstreit gegen dieselbe. Ebenso wenig werden Metatron und der Messias identificiert. Metatron ist ja offenbar ganz etwas anderes als der letztere. Dagegen giebt es nach Reuß unter den zahlreichen Kombinationen der Sephiroth eine, von welchen die sechste König und Messias genannt wird. Gedacht als emanierend aus der zweiten Sephira, die den Namen Weisheit trägt, wird diese sechste Sephira auch Sohn genannt, ebenso wie die zehnte, die aus der dritten emaniert, Geist genannt wird. Allein hier tritt ohne Zweifel gnostischer Einfluß zu Tage. Die sechste Sephira trägt sonst gewöhnlich den Namen Schönheit.

Uebrigens gilt von der kabbalistischen Literatur im Allgemeinen, was Rydberg von Tikune Sohar geltend macht, die da sagt „daß der Messias mit der Gottheit ein Wesen ist", daß nämlich „ihre Eigenthümlichkeit sich zeigt in ihrer Geneigtheit, alle festen Formen aufzulösen und Begriffe und Gestalten zusammenfließen zu lassen". Daß Solches der Fall sein muß, läßt sich ja leicht einsehen, wenn man bedenkt, daß dieselbe ein Bestreben repräsentiert, die ausschweifend phantastischen Meinungen, welche bis ins 13. Jahrhundert n. Chr. hinein aus dem Boden des Judenthums hervorgewachsen sind, zu einem mystisch-theosophischen System zu verschmelzen.

Ebenso unkritisch wie Rydberg zu Werke geht bei der Auswahl der Quellen für seine Darstellung der alten jüdischen Messiasidee, ebenso unrichtig wird die Darstellung selbst. Es trifft das Ganze, was Nyblæus bemerkt über „Rydberg's Auffassung des Verhältnisses der paulinischen Christologie zur Lehre Philo's vom Logos, sowie der ganzen Stellung des Christenthums zu früher gegebenen Kulturformen", daß sich darin „eine gewisse Neigung erkennen läßt, das Höhere und Vollkommenere auf das Niedrigere und Unvollkommenere, das ersterem zur Vorbereitung diente, zu reducieren".[1] Ja, es bleibt nicht bei einer solchen Reduktion des Christenthums auf das Niedrigere und Unvollkommenere, welches demselben zur Vorbereitung gedient hat, sondern vielmehr gewinnt die Reduktionsarbeit durch die zahlreichen Anachronismen, wie wir sie nachgewiesen haben, eine viel weitere Be-

1) Trenne religionsfilosofiska uppsatser S. 194.

deutung. Man kann doch wol nicht gut sagen, daß z. B. die kabbalistische Literatur des Mittelalters oder überhaupt spätere, lange Zeit nach Eintritt des Christenthums auftauchende jüdische Anschauungen dem Christenthum zur Vorbereitung gedient haben!

Rydberg's Vorgehen verräth deutlich die Absicht, die neutestamentliche Christologie als das Ergebniß einer rein natürlichen Entwickelung zu erklären. Um diese Absicht zu erreichen, muß nicht nur das Christenthum selbst auf etwas Niedrigeres als es wirklich ist, reduciert werden, sondern es muß auch das vorchristliche Judenthum durch allerlei spätere Zusätze, für welche sogar das Christenthum seine Beiträge liefern muß, in die Höhe gehoben werden. Der Schlüssel zur Auslegung des Neuen Testaments wird der jüdischen Literatur entnommen, wie andererseits der Schlüssel zur Auslegung dieser Literatur hergeholt wird aus dem Neue Testament. — Wir wollen gern einräumen, daß die jüdische Literatur, in richtiger Weise verwerthet, für die Auslegung des Neuen Testaments Einiges zu bieten hat und umgekehrt; was wir aber entschieden festhalten müssen, ist der Grundsatz, daß sowol das Neue Testament als auch die jüdische Literatur zunächst nach ihrem eigenen Geist und ihrem eigenen Zusammenhang auszulegen sind.

Allein nicht nur das Neue, sondern auch das Alte Testament kommt bei Rydberg's natürlicher Auslegung nicht zu seinem Recht. Wenn Rydberg behauptet, daß die alttestamentliche Messiasidee eine politische gewesen sei im Unterschied von einer unmittelbar vor und zu Jesu Zeit herrschenden geistigen Messiasidee, welche er als eine transscendente bezeichnet, so ist das eine ebenso unbewiesene wie ungeschichtliche Behauptung. Die alttestamentliche Messiasidee schließt in ihren disjectis membris einen geistigen Kern ein, der alle wesentlichen Züge des Christusbildes, das in dem Neuen Testament seine organische Zusammenfassung empfängt, in sich schließt. Dasselbe kann hingegen von den messianischen Vorstellungen, welche das Jesu gleichzeitige Judenthum hegte, nicht gesagt werden. Diese hatten sich im Ganzen genommen von dem wahren Messiasbild, das in Jesu von Nazareth einen konkreten Ausdruck gewinnt, eher entfernt als sich ihm genähert.

Die alttestamentliche Messiasidee ist nicht mit einem Schlage fertig. Als integrirender Bestandtheil der allgemeinen Heilshoffnung Israels befindet sich dieselbe in einem Entwickelungszustand, der gleichen Schritt hält mit der Enthüllung des ewigen Heilsrathschlusses Gottes. Dieselbe hat ihre Voraussetzung in Gottes Verheißungen an die Väter

und läuft während ihrer Entwickelung in der alttestamentlichen Heilsgeschichte parallel mit der Erwartung des persönlichen Kommens Jahves zur Erlösung seines Volkes, ja zur Errichtung eines alle Völker umschließenden Reiches (Sacharj. 14, 16). Durch die Verheißung des ewigen Bestandes des davidischen Königthums (2 Sam. 7) nimmt sie, das läßt sich nicht leugnen, politischen Charakter an. Allein das messianische Königsbild wird bald idealisiert. Es nimmt Züge in sich auf, die dasjenige weit übertreffen, welches von dem theokratischen Inhaber des Thrones Gottes gesagt werden kann. So z. B. in einer Anzahl messianischer Psalmen (2. 45. 72. 110). Namentlich aber gewinnt das Messiasbild an Reichthum und Erhabenheit durch die Propheten. Bei Jesaja wird es nicht nur mehr vergeistigt, sondern erhält geradezu einen göttlichen Hintergrund. Der messianische König wird gedacht als El gibbor, der starke Gott, und als Immanuel, Gott mit uns, als der, welcher Gemeinschaft vermittelt zwischen Gott und seinem Volk.[1] Im zweiten Theil des Jesaja (44—66) nähert sich das Messiasbild der neutestamentlichen Anschauung, soweit als solches von dem vorchristlichen Standpunkt aus möglich war. Unter dem Bilde des leidenden, aber gerechten Knechtes Jahve wird der Messias gezeichnet als stellvertretender Versöhner und zwar in einer solchen Weise, daß man, wenn man sich dieses Bild vor Augen hält, geradezu auf evangelischem Boden zu stehen vermeint.[2] Bei Daniel, Sacharja und Maleachi begegnen wir demselben geistigen Messiasbild.

Wir haben oben nur die aller allgemeinsten Grundzüge der alttestamentlichen Messiasidee dargestellt, sie dürften aber genügen für den Nachweis, daß bei ihrer Vergleichung mit der neutestamentlichen Christologie die alttestamentliche Anschauung von dem Messias nicht hinter die nachfolgende Auffassung des vorchristlichen Judenthums von ihm zurückgestellt werden darf. Wo findet man wol in derjenigen Literatur, welche der Zeit nach zwischen die beiden Bundesurkunden fällt, eine solche Annäherung an die Centrallehre der neutestamentlichen Christologie, die Versöhnungslehre, wie bei Jesaja? Die politische Messiasidee, welche durchgängig in jener Literatur enthalten ist, hat für einen Knecht Jahves, der, obschon er gerecht ist, dennoch für die Ungerechten leidet, keinen Raum. Und doch geht der Christus des Neuen Testaments in seine geistig aufzufassende königliche Herrlichkeit ein auf dem Wege solchen Leidens.

1) So wird Jesaj. 9, 5; 7, 14 von Delitzsch, Orelli u. A. ausgelegt.
2) Vgl. namentlich Kap. 52, 13; 53, 12.

Sowohl die alttestamentlichen Apokryphen als auch die älteren jüdischen Sibyllinen kennen nur einen politischen königlichen, nicht aber einen versöhnenden hoheprieſterlichen Messias. Das gilt namentlich auch von dem Psalterium Salomonis, das im übrigen die Sündlosigkeit des Messias anerkennt. Auch Philo kommt nicht weiter als bis zu einer wesentlich politischen Messiasidee. — Es ist zu bemerken, daß seine Logoslehre mit dieser Idee nichts zu schaffen hat. — In der jüdischen Theologie der Folgezeit tritt die politische Betrachtungsweise, wie wir bereits nachzuweisen Gelegenheit hatten, noch deutlicher zum Vorschein und zwar nicht selten im Gegensatz zur geistigen Anschauung des Christenthums.

Das Neue Testament bestätigt durch zahlreiche Zeugnisse das Gesagte, soweit es sich auf die Zeit vor dem ersten Hervortreten des Christenthums bezieht. In der Vorgeschichte desselben findet man, daß sogar auch die frommen Israeliten, welche hier auftreten, ein Zacharias, ein Simeon, selbst Johannes der Täufer sich nicht freimachen können von politischen Messiashoffnungen, wennschon dieselben keineswegs bei einer rein politischen Erwartung stehen bleiben. Nicht einmal Jesu eigene Jünger vermochten während seines ganzen Erdenlebens ihre bisherigen jüdischen Vorstellungen von dem Messias als von einem weltlichen König fahren zu lassen, und zwar trotz der reichlichen Unterweisung, die sie damals über das geistige Wesen seines Reiches empfingen. Seine Rede von dem Versöhnungsleiden war für sie ein dunkles Wort. Von den beiden nach Emaus wandernden Jüngern heißt es, daß sie, als der Auferstandene sich ihnen anschloß, ihm gegenüber, zumal sie ihn anfangs nicht erkannten, ihre Täuschung hinsichtlich des gekreuzigten Jesus von Nazareth zu erkennen gaben mit folgenden Worten: „Wir aber hofften, er sollte Israel erlösen“ (Luk. 24, 21). Erst durch die Gewißheit der Auferstehung Christi gewinnen sie Klarheit darüber, wer Jesus eigentlich sei. Dem auferstandenen Christus gegenüber mußte selbst der bedachtsame Melancholiker Thomas bekennen: „Mein Herr und mein Gott“. Die völlige Klarheit wird indessen erst nach der Ausgießung des Geistes am ersten Pfingstfest erlangt. Noch am Tage der Himmelfahrt nämlich fragen die Jünger: „Herr wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel?“ (Apg. Gesch. 1, 6).

Wenn es in dieser Weise den Jüngern erging, so darf man sich kaum darüber wundern, daß die große Masse des Volkes und die geistigen Führer in Israel, die Pharisäer und Schriftgelehrten, die

heftigsten Widersacher Jesu, von einer weltlichen Messiashoffnung erfüllt waren. Daß thatsächlich eine solche Hoffnung sie erfüllte, geht ja auch deutlich aus dem Bericht der Evangelien hervor. Es heißt ja z. B. von dem Volke, daß es Jesus zum Könige machen wollte und zwar in dem Glauben, daß er der verheißene Messias sei. Das Volk war Zeuge seiner wunderbaren Speisung der Fünftausend gewesen und aus dieser Handlung zog es den Schluß: „Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Joh. 6, 14). Die Mutter der Söhne Zebedäi suchte denselben, den beiden Jüngern Jakobus d. Aelt. und Johannes die beiden höchsten Ehrenplätze zu erwirken in dem herrlichen Reiche, das Christus nach dem allgemeinen Glauben als politischer König gründen werde (Matth. 20, 21).

Nun sollen nach Rydberg die drei ersten Evangelien „die Messiasidee, so wie sie bei der großen Masse lebte und in den populären Vorträgen in den Synagogen dargestellt ward, wiederspiegeln".

Des Beispiels wegen wollen wir einmal näher zusehen, ob das Matthäusevangelium die volksthümliche Messiasidee wiederspiegelt.

Das Matthäusevangelium ist bekanntlich an Judenchristen gerichtet und hat ungefähr dieselbe zeitgeschichtliche Veranlassung wie der Hebräerbrief. Es will eben, wie allgemein anerkannt wird, zeigen, daß Jesus der Christus, der von den Propheten verheißene Messias war. Aber lehrt es denn vielleicht, daß er der Messias war in jenem Sinne, in welchem die von den Pharisäern und den Schriftgelehrten geleitete Masse dieses Wort auffaßte, d. h. in der Bedeutung eines Königs über ein weltliches Reich, eines nationalen Befreiers Israels? Bei der Antwort auf diese Frage haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß das Matthäusevangelium gleich den übrigen Evangelien hauptsächlich Jesu Worte und Thaten und was damit in Verbindung steht schildern will, soweit als der ins Auge gefaßte praktische Zweck es erfordert. Obige Frage reduciert sich deswegen auf die folgende: Läßt Matthäus die Worte und Thaten Jesu hervortreten als die charakteristischen Kundgebungen eines nationalen Befreiers, eines Königs über ein weltliches Reich? Nein, niemals!

Bereits bei seinem Eintritt in die öffentliche Wirksamkeit stellt Jesus sich, wie Matthäus berichtet, zumal er bei dieser Gelegenheit vom Teufel versucht wird, in entschiedenen Gegensatz gegen die fleischliche Messiashoffnung. Nicht desto weniger beginnt er im Anschluß an Johannes den Täufer seine öffentliche Verkündigung mit dem Ausspruch, daß das Himmelreich mit ihm nahe herbeigekommen sei (Matth. 4, 17).

Dieses Reich darf indessen nach Jesu Absicht nicht aufgefaßt werden wie Johannes es übereinstimmend mit der populären Vorstellungsweise gedacht zu haben scheint, nämlich als mit einem Schlage hereinbrechend. Indessen die von den Propheten (Jesaj. 35, 5. 6; 61, 5) angegebenen Kennzeichen der messianischen Zeit waren nicht desto weniger beim Eintritt in seine öffentliche Wirksamkeit bereits vorhanden (Matth. 11, 3—5). Das Reich, welches Jesus nach Matthäus verkündigte, ist einem Senfkorn gleich, welches, wenn es in die Erde gesäet wird, aus geringem Anfang hervor zu einer reichen Entfaltung gelangt. Die Entfaltung dieses Reichs ist abhängig von der Empfänglichkeit, der Beschaffenheit des Herzens bei denjenigen, an welche die Berufung zur Mitgliedschaft an diesem Reiche ausgeht, gleichwie das Ergebniß der Arbeit des Säemanns abhängig ist von dem Erdboden, in welchen der ausgesäete Samen fällt (Kap. 13).

Es handelt sich also um ein geistiges Reich, das, wie Lukas (17, 20) es ausdrückt „nicht mit äußerlichen Geberden kommt". Das geringste Mitglied dieses Reiches ist größer als das größte der alttestamentlichen Theokratie und darum auch mehr als Mose und Abraham, welche das Jesu zeitgenössische Judenthum so hoch stellte. Das ist etwas Neues, beides nach Form und Inhalt (Matth. 9, 16. 17) und darum keineswegs nur eine idealisierte Form der alttestamentlichen Theokratie. Die Theilnahme am Reich ist auch nicht bedingt durch theokratische Vorzugsrechte. Die Bedingung für den Eintritt in dasselbe ist: geistlich arm zu sein (5, 3), um Gerechtigkeit willen verfolgt zu werden (5, 10), oder in der Nachfolge Jesu das Kreuz zu tragen, den Willen des Vaters zu thun (7, 21), sich zu bekehren (18, 3) und zu glauben an Christum als den Sohn Gottes (16, 16 f.) u. s. w. Nach dem Maße ihres Glaubens haben die Einzelnen theil am Heil (8, 13; 9, 22. 29; 15, 28).

Das ist etwas anderes als jüdische Anschauungen. Es heißt auch ausdrücklich, daß Niemand in das Reich Christi eingeht, dessen Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 20). Das schärft der große Prophet aus Nazareth ein mit einem „ich sage euch", welches einen Gesetzgeber offenbart, der mit größerem Nachdruck aufzutreten vermag als selbst ein Mose, dessen Gesetze das pharisäische Judenthum und die von demselben geleitete Masse als die höchste Offenbarung Gottes ansah. Christus selbst will nach Matthäus diese höchste Offenbarung sein. Es heißt an der merkwürdigen Stelle Matth. 11, 27 (vgl. Luk. 10, 22) für welche, wie man mit Recht be-

merkt hat, das Johannesevangelium gleichsam eine Umschreibung ist: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater und Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren".

Dieser Sohn Gottes ist in die Welt gekommen, „daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für Viele" (Matth. 20, 28) und durch dessen Versöhnungstod der Neue Bund begründet worden ist (vgl. 26, 28). Seine Zeitgenossen, die des Worts von dem leidenden Knecht Jahves vergessen hatten, hatten kein Verständniß für einen solchen Messias, einen Messias in Knechtsgestalt. Daß Christus so tief erniedrigt werden mußte, daran trugen übrigens die Zeitgenossen den Haupttheil der Schuld. Allein es bleibt nicht bei der Erniedrigung. Durch die Auferstehung und die Himmelfahrt tritt der versöhnende Hohepriester und Prophet von Nazareth in seine himmlische Herrlichkeit ein, eine Herrlichkeit, welche die Herrlichkeit eines politischen Königs weit überstrahlt.

Dem durch Leiden zur Herrlichkeit eingegangenen Erlöser ist alle Macht im Himmel und auf Erden übergeben (28, 18). In seinem Namen wie auch im Namen des Vaters und des Geistes sollten darum die Jünger taufen, als sie hinausgingen in alle Welt, um alle Völker, und somit nicht die Juden allein, zu Jüngern zu machen (28, 19). Von unserer persönlichen Stellung zu ihm ist unser ewiges Wohl oder Wehe abhängig (10, 32 f.; 19, 29; 25, 34 ff.). Er, der die Macht empfangen hat, auf Erden Sünden zu vergeben (9, 6), ein Recht, das nach jüdischer Vorstellungsweise allein Gott zusteht (Mark. 2, 7; Luk. 2, 21), ist gegenwärtig, wo Zwei oder Drei versammelt sind in seinem Namen (18, 20) und wird wiederkommen zur Erde, um das Weltgericht zu vollziehen. — Sollte nun dieses Alles und Anderes, das in derselben Beziehung angeführt werden könnte, eine Abspiegelung der volksthümlichen Messiasidee bei den Juden zu Jesu Zeit sein?

Bei Paulus meint Rydberg, wie erwähnt, die spekulative Messiaslehre zu finden, welche in den gelehrten Rabbinenschulen zur Geltung kam. Wir erinnern uns seiner Meinung, daß diese spekulative Messiaslehre sich entwickelt haben solle aus der politischen Messiasidee unter dem Einfluß des Parsismus und Hellenismus. Auf diesem Wege ward, nach Rydberg, eine „völlig transscendente" Messiasidee gewonnen, die innerhalb der gelehrten Rabbinenschulen sich geltend machte.

Wo ist denn diese völlig transscendente Messiasidee urkundlich nachgewiesen? Wir haben gesehen, daß man überall, wo sich die Gelegenheit bietet, die Messiasidee in ihrer Gestaltung bei dem ersten Hervortreten des Christenthums kennen zu lernen, einer politisch gefärbten Messiasidee begegnet. Das stimmt doch nicht überein mit der völlig transscendenten Form, welche ja den Gegensatz bilden soll zu der angeblich politischen Messiasidee des Alten Testaments. Sogar Philo erwartete, wie wir sahen, einen politischen Messias, und eine Verschmelzung der Logoslehre und der Messiasidee ist ebenso wenig bei ihm geschehen wie sie überhaupt von seinem Standpunkte aus möglich ist wegen seiner dualistischen Weltanschauung. Selbst wenn das Buch Henoch mit in Betracht zu ziehen wäre, so gilt von demselben, was auch Rydberg bekanntlich zugestanden hat, daß das Messiasreich auch hier wenigstens zu Anfang als ein jüdisches Weltreich gedacht ist. Gehen wir zu den Targumen, zum Midrasch und Talmud über, wo sich ja — wenn auch in einer häufig etwas modificierten Gestalt — dasjenige vorfindet, welches bereits zu Pauli Zeit in den Rabbinenschulen gelehrt ward, so stoßen wir auf eine entschieden politische Messiashoffnung, wie solches von Weber und Anderen durch zahlreiche Hinweisungen auf diese Literatur dargethan ist.

Wir wollen nicht leugnen, daß sowohl der Parsismus als auch der Hellenismus auf das nachbiblische Judenthum einen gewissen Einfluß ausgeübt haben, und zwar namentlich auch auf das orthodoxe pharisäische Judenthum in Palästina trotz aller Bemühung von dieser Seite, allem Heidnischen insonderheit mit Bezug auf religiöse Dinge auszuweichen. Allein man darf doch nicht diesem Einfluß größeren Umfang beimessen als die Geschichte ihn durch sichere Zeugnisse bestätigt. Sonderlich muß man hinsichtlich der Einwirkung des Parsismus auf das Judenthum sich mit einer gewissen Vorsicht äußern, weil diese Einwirkung bisher noch nicht zum Gegenstande einer genaueren Detailforschung gemacht worden ist. Schürer, der zuvor genannte namhafte Kenner der Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Christi, spricht überdies die Vermuthung aus, daß die Einwirkung des Parsismus auf einen verhältnißmäßig geringen Umfang zurückzuführen ist.[1]

Was die in einer Anmerkung bei Rydberg zum Vorschein kommende Darstellung des Verhältnisses zwischen dem jüdischen Metatron und dem persischen Mithras, sowie zwischen Metatron, Michael und dem

1) Vgl. Schürer, a. a. O. S. 287.

Messias betrifft, so dürfte dieselbe nicht eben als ein glücklicher Beitrag angesehen werden zur Lösung der Frage nach der oben genannten Einwirkung. Es würde uns von unserem Gegenstande zu weit abführen, wenn wir uns auf eine detaillierte Untersuchung dieser Darstellung einlassen und die historischen Fehlgriffe, die ihr eigen sind, nachweisen wollten. Es mag deswegen der Hinweis genügen, daß, wenn das hier von Rydberg Vorgebrachte richtig wäre, er damit eine Waffe gegen sich selbst geliefert haben würde, zumal man vermittelst Durchführung des hier gemachten Vergleichs zwischen dem Gott Mithras Metatron und dem Messias mit Leichtigkeit zu dem Resultat gelangen würde, daß der Letztere als ein göttliches Wesen, wenn auch von niedrigerem Range gedacht ward.[1]

Wendet man sich zu Pauli eigener Darstellung im Neuen Testament, dann erkennt man erst recht, wie ungereimt die Behauptung ist, daß seine Christologie die Messiasidee des gelehrten Rabbinismus wiederspiegele. Paulus, oder wie er vor seiner Bekehrung hieß, Saulus, hatte freilich eine jüdische Erziehung genossen. Er hatte, wie es heißt, zu den Füßen des menschenfreundlichen und als Gesetzesausleger milden, aber doch pharisäisch rechtgläubigen Rabbi Gamaliel gesessen. Allein wir müssen uns nur daran erinnern, daß nicht der rabbinische Gesetzeseiferer Saulus, der fanatische Christusverfolger der Apostel Christi unter den Heiden gewesen ist und die Schriften dieses Apostels verfaßt hat, sondern Paulus, der strengste Gegner der rabbinischen Theologie zu allen Zeiten. Von seiner früheren jüdischen Entwickelung hat der Apostel Paulus nur seine damals erworbene formale (dialektische) Ausbildung und Gelehrsamkeit zurückbehalten, seine Grundanschauung aber ist eine ganz andere geworden. Durch die wunderbare Offenbarung Christi — nicht durch einen dialektischen Gedankenproceß — ist er freigeworden von dem Gesetz, in welchem er zuvor gefangen lag und hat seitdem Gott gedient „im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens" (Röm. 7, 6).

Im Judenthum hatte Paulus nicht gefunden, was er im letzten Grunde durch seinen Gesetzeseifer gesucht hatte, nämlich Gerechtigkeit und Frieden mit Gott. In Christo erst erlangte er diese Gerechtigkeit und diesen Frieden. Darum ist Christus ihm gewiß als Mittler der göttlichen Gnade. Durch Gottes erbarmende Gnade in Christo

1) Man vergleiche zu dem Gesagten was z. B. Weber und Hamburger in ihren angeführten Arbeiten sagen über die hierhin gehörigen jüdischen Lehren sowie das, was über den Mithras im Zend-Avesta gesagt wird.

war er zu dem geworden, was er nach seiner Bekehrung war (1 Kor. 15, 10). Nachdem er im Glauben diese Gnade sich angeeignet und das „Amt das die Versöhnung predigt" überkommen hatte, konnte Paulus „bitten an Christi statt: Lasset Euch versöhnen mit Gott. Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" (2 Kor. 5, 20 f.). Daß der Mensch gerecht werde vor Gott allein durch den Glauben an Jesum Christum, den gottmenschlichen Versöhner und nicht durch des Gesetzes Werke oder das Verdienst der Väter, wie er es in der Rabbinenschule gelernt hatte, das ward eine Grundlehre in „seinem Evangelium", welche er insonderheit entwickelt im Römerbrief.

Durch seine Bekehrung also gelangt Paulus zu einer gänzlich neuen Auffassung des mosaischen Gesetzes. Dasselbe gilt ihm nicht mehr, wie er durch die rabbinische Theologie gelernt hatte, als Gottes höchste Offenbarung, als der einzige Weg zur Gerechtigkeit vor Gott. Christus hat für ihn den früheren Platz des Gesetzes in dieser Beziehung eingenommen. Die höchste Bedeutung, welche dem Gesetz bei Paulus zukommt, ist, daß es Allen sein soll, was es ihm selbst gewesen war, „ein Zuchtmeister auf Christum" (Gal. 3, 24). Dadurch erhält das Gesetz lediglich eine vorbereitende Bedeutung für die Verwirklichung des göttlichen Heilsplans, und wenn Christus, welcher „des Gesetzes Ende ist" zur Gerechtigkeit für Jeden, der an ihn glaubt, gekommen ist und im Glauben aufgenommen wird, dann „sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister", wie Paulus im Galaterbrief gegen seine judaistischen Widersacher besonders hervorhebt.

Christus hatte sich dem Paulus offenbart als der auferstandene und verklärte Herr, nicht als ein theokratischer König in jüdisch-messianischem Sinne. Das was Christus für Paulus war, war er deswegen auch in erster Linie als der Auferstandene. Deswegen bildet die Lehre von Christi Auferstehung ein wesentliches Moment in der Christologie des Paulus. (Man vergleiche z. B. 1 Kor. 15.) Allein sein Glaube an Christum als den auferstandenen und verklärten Herrn schließt immerhin den Glauben an ihn als an den, der durch Leiden und Tod sein Versöhnungswerk vollführte, das durch seine Auferstehung sein göttliches Siegel empfing, in sich ein. Darum lehrt Paulus, daß, weil Christus „sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze", Gott „ihn auch erhöhet hat und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist;

daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 8 ff.).

Vor seiner Bekehrung war es dem Paulus nicht möglich, sich einen gekreuzigten Messias zu denken, nach seiner Bekehrung aber ist Christi Kreuzestod als der Gipfelpunkt seiner Erniedrigung ein wesentliches Moment in der paulinischen Christologie. Er predigt „den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit, denen aber, die berufen sind, beides Juden und Griechen, Christum als göttliche Kraft und göttliche Weisheit" (1 Kor. 1, 23. 24) Denselben Korinthern, an welche obige Worte gerichtet waren, ruft er auch zu: „da ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit, euch zu verkündigen die göttliche Predigt, denn ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten" (1 Kor. 2, 1. 2).

Hätte Paulus seine Lehre von Rabbinenschulen oder jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie überkommen, dann hätte er sich in solcher Weise nicht äußern können. Dann hätte das Wort von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus nicht die centrale Bedeutung in der paulinischen Christologie erlangt, welche es nun hat, indem es das Evangelium geworden ist, das er verkündigen sollte unter den Heiden (Gal. 1, 16). Ja, es würde überhaupt keinen Raum in seiner Verkündigung gefunden haben. Allein das Evangelium des Paulus ist keine Sammlung und Zusammenstellung von hergebrachten Anschauungen irgendwelcher Art. Deshalb kann er auch selbst seinen Galatern versichern: „daß das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht menschlich ist, denn ich habe es von keinem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 11. 12).

Der durch das Leiden hindurch zur Herrlichkeit erhöhte Herr, welcher sich dem Paulus offenbart hat, ist ein Heiland für Alle ohne Unterschied, denn „es ist hier kein Unterschied unter Juden und Griechen" (Röm. 10, 12). Was Joel (2, 32) von Jahve gesagt hat, das gilt auch von dem Herrn Jesus Christus, „der da Gott ist über Alles, gelobet in Ewigkeit" (Röm. 9, 5), daß „wer den Namen des Herrn wird anrufen, soll selig werden" (Röm. 10, 13). Die Universalität des Heils durch Christum hat ihr Gegenbild in der Universalität der Sünde durch Adam. „Wie nun durch Eines Sünde die Ver-

dammniß über alle Menschen gekommen ist, also ist auch durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen" (Röm. 5, 18). Ebenso wie die Rechtfertigung zum Leben über alle Menschen gekommen ist, so haben auch wegen der Allgemeinheit der Sünde Alle, Juden sowohl wie Heiden, das Bedürfniß, durch den Glauben sich diese Rechtfertigung anzueignen und in Christo neue Menschen zu werden, wie Solches besonders im Anfang des Römerbriefes entwickelt ist.

Christus wird von Paulus gedacht als Vermittler nicht nur der zweiten, sondern auch der ersten Schöpfung (1 Kor. 8, 6). Es wird ihm also ein persönliches Dasein nicht blos vor seiner Menschwerdung (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4), sondern auch vor der Weltschöpfung beigelegt. Die Präexistenz Christi wird mit besonderer Betonung hervorgehoben im Kolosserbrief, in welchem Paulus sonderlich in Veranlassung der Irrlehre, welche bekanntlich in Kolossä aufzutauchen begann, nachweist, daß Christus ein göttlicher Erlöser ist, bei welchem eine vollkommene Erlösung zu finden ist, die keine Stützen braucht an fremder Weisheit und selbstgemachter Heiligkeit. Hier heißt es, daß Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes", ja der, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (2, 9), der, „an welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden", „der Erstgeborene" vor allen Kreaturen ist. „Denn durch ihn ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare . . .; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm."

Wenn das soeben aus der paulinischen Christologie Angeführte neben dasjenige gestellt wird, welches wir im Vorhergehenden hinsichtlich der jüdischen Messiasidee kennen gelernt haben, dann leuchtet es ein, daß Rydberg einen bedenklichen Mißgriff gemacht hat mit seiner Meinung von dem Verhältniß dieser Christologie zur genannten Idee. Die Präexistenzlehre der griechischen Philosophie reicht nicht aus, um die zwischen Paulus und dem Judenthum liegende Kluft auszufüllen. Die Präexistenz Christi wird von Paulus gleichzeitig als eine persönliche und Christo ausschließlich zukommende gedacht. Daß Paulus ebenso wenig wie irgend ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller eine allgemein persönliche Präexistenz lehrt, ist in der Theologie so oft nachgewiesen und gegen Rydberg besonders so gründlich von Bischof Beckman dargethan, daß es dafür keines weiteren Be-

weises bedarf.[1] Die Lehre Pauli von der Präexistenz Christi ist weit verschieden von der Präexistenzlehre des gleichzeitigen Judenthums. In der früheren jüdischen Theologie begegnen wir neben einer kreatianischen Vorstellungsweise auch der Lehre von einer allgemeinen Präexistenz, diese wird indessen lediglich als eine ideale oder in ihrer höchsten Entwickelung als eine reale Präexistenz der Seele gedacht.[2] Nur eine derartige Präexistenz kann hier dem Messias zugeschrieben werden.[3] Auch in der alexandrinischen Religionsphilosophie oder im Essäismus, bei welchem gleichfalls die Lehre von einer allgemeinen Präexistenz vorkommt, findet die Anschauung keinen Ausdruck, daß der Messias präexistent sei im selben Sinne wie der paulinische Christus. Nicht einmal der Logos wird von Philo als präexistent in diesem Sinne aufgefaßt.

Ebenso ungereimt wie die Behauptung, daß in der paulinischen Christologie die Messiasidee der gelehrten Rabbinenschulen sich finde, ist die andere Behauptung, daß in der Christologie des Johannesevangeliums dieselbe Idee verbunden mit der Logosidee vorliege. Die Logosidee und die rabbinische Anschauung von dem Messias sind niemals vereint gewesen und lassen sich auch niemals vereinigen.

Der Logos, so wie derselbe in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie aufgefaßt wird, ist, wie bereits angedeutet, etwas ganz anderes als der Messias. Der Messias ist ja für Philo ebenso wie für die rabbinische Theologie ein königlicher Herrscher, ein einfacher Mensch,[4] der Logos aber kann nach Philo's System nie Mensch werden. Mit der Bezeichnung Logos meint nämlich Philo „Gottes Kraft oder wirkende göttliche Vernunft überhaupt".[5] Der Logos gewinnt für Philo niemals eine vollkommene Persönlichkeit. Er schwebt, wie Zeller bemerkt, in unklarer Weise zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein. Mit der Bezeichnung Logos meint hingegen

---

1) Vgl. Beckman, Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?

2) Von einer allgemeinen Präexistenz der ersteren Art kann man auch nach biblischer Anschauung reden, nicht aber von einer Präexistenz der letzteren Art.

3) Vgl. Weber, a. a. O., S. 339 ff. Vgl. S. 204 f., 219 ff. Vgl. auch das Hierhergehörige in Delitzsch's System der biblischen Psychologie.

4) In Philo's Schilderung der messianischen Zeit tritt der Messias auf als „ein Mann, welcher ins Feld zieht, Krieg führt und große und volkreiche Nationen besiegt". Vgl. Schürer, a. a. O., S. 434 f.

5) Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung III, 2, S. 371.

Johannes den persönlich präexistenten Christus. Allein Christus ist für Johannes etwas ganz anderes als was der Messias bei Philo oder in der rabbinischen Theologie ist.

Die Logoslehre bei Johannes steht eher in Zusammenhang mit der jüdischen Lehre vom Memra (dem Wort) als mit der Logoslehre des Philo (oder der griechischen Philosophie). Allein ebenso wenig wie sich die Logoslehre des Philo verschmolzen hat mit der Messiasidee, ebenso wenig ist das der Fall mit der jüdischen Memralehre. Memra wird in den Targumen als ein Organ für die Offenbarungsthätigkeit Gottes aufgefaßt. Als solchem wird dem Memra nicht nur eine schaffende, sondern auch eine richtende und erlösende Thätigkeit zugeschrieben. In der Heilsgeschichte wird Jahve als von Anfang bis zu Ende durch das Memra gegenwärtig gedacht. Aber wohlgemerkt, es wird ein bestimmter Unterschied gemacht zwischen dem Messias und dem Memra. „Jener ist der gesetzestreue Knecht Gottes, der das Reich David's als ein Reich des Gesetzes und des Friedens aufrichtet und regiert, Memra Jehovas aber ist es, durch dessen Wirken es schließlich so weit kommt." [1]

Wir haben also zunächst in der jüdischen Memralehre eine Vorbereitung — aber nicht mehr — für die johanneische Logoslehre zu erblicken, selbst wenn Johannes beim Gebrauch des Wortes Logos etwa die alexandrinische Logoslehre im Auge gehabt haben mag. Die jüdische Memralehre steht auch mit der alttestamentlichen Lehre vom Wort und von der Weisheit in näherem Zusammenhang als die jüdisch-alexandrinische Logoslehre, welche freilich ebenfalls mit dieser alttestamentlichen Lehre zusammenhängt, indessen noch mehr durch die griechische Philosophie beeinflußt ist.

Indem aber Johannes also mit dem Wort Logos eine für das Judenthum geläufige Bezeichnung wählt, legt er in dieselbe eine dem Judenthum unbekannte Bedeutung hinein. Das Wort Logos wird von ihm als das am nächsten zur Hand liegende gewählt, sofern es sich um die Aussage handelt, daß Christus in seiner gottmenschlichen Person die absolute göttliche Offenbarung, diejenige Person ist, deren ewiges Wesen es ist, Gott zu offenbaren. Dasjenige, was er selbst erlebt hatte mit Bezug auf die Person Christi und Christi eigene Selbstaussage, wirkt bestimmend ein auf seine Darstellung und die

---

1) Weber, a. a. O., S. 178, vgl. S. 339.

hierbei verwendeten Ausdrücke, nicht aber irgendwelche rabbinische oder jüdisch-alexandrinische Spekulationen. Das Wort Logos als Bezeichnung für Christus ist ebenso wenig als die Bezeichnungen Licht, Leben und Wahrheit ein Ausdruck derartiger Spekulationen. Diese Bezeichnungen sind lediglich von verschiedenen Gesichtspunkten aus angewandte zusammenfassende Ausdrücke für verschiedene Seiten der einen gottmenschlichen Person, welche der Evangelist im vertraulichen Verkehr kennen gelernt hat. Man darf in dieselben lediglich diejenige Bedeutung hineinlegen, welche Johannes durch seine Darstellung hineingelegt haben will. Diese Darstellung hat einen durch zeitgeschichtliche Verhältnisse hervorgerufenen praktischen Zweck, und der Zweck bestimmt die Auswahl des geschichtlichen Stoffes sowie die Verwerthung desselben.

Zur Zeit des Johannes hatte die gnostische Irrlehre mit größerer Kraft als zuvor sich geltend zu machen begonnen. Durch diese Irrlehre, die da scheidet zwischen Jesus und Christus, ward nicht nur Christi wahre Menschheit, sondern auch seine wahre Gottheit geleugnet. Gegen diese falsche Anschauung, die durch den Gnostiker Cerinth ihren systematischen Ausdruck gewonnen hatte, will Johannes in seinem Evangelium auf geschichtlichem Wege sowohl die wahre Menschheit Christi, seine wirkliche Fleischwerdung als auch seine wahre Gottheit vertheidigen. Das tiefe Mysterium der Person Christi, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm zu einer persönlichen Einheit, will Johannes in der vorliegenden Situation enthüllen. Die Widerlegung der Einsprüche geschieht durch eine positiv geschichtliche Darstellung, die überall auf die letzten Ursachen zurückgeht, sowohl auf die Ursachen des Glaubens an den gottmenschlichen Versöhner als auch auf die Ursachen des Unglaubens gegen ihn, wie dieselben zum geschichtlichen Ausdruck gelangen während des Erdenlebens Jesu. Den zunächstliegenden praktischen Zweck dieser nahezu dramatischen Darstellung drückt Johannes gegenüber den ersten Lesern des Evangeliums mit folgenden Worten aus: „Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen".

Schon im Prolog werden die leitenden Grundgedanken des Evangeliums dargestellt. Hier heißt es, daß Jesus Christus das fleischgewordene Wort, die absolute Offenbarung Gottes ist. „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort." Gott steht hier im letzten Satztheil als Prädikat und damit

wird eben rund und klar ausgesagt, daß das Wort Gott ist im wahren Sinne.[1]

Auch bei Philo kommt freilich u. a. der Name „der zweite Gott" vor, um damit zu bezeichnen, was er unter dem Wort Logos versteht, allein das will nicht gerade viel sagen, denn wir haben gesehen, daß Philo einen Gottesbegriff hat, welcher mit dem johanneischen verglichen auf sehr niedriger Stufe steht.

Sowol in der ersten als auch in der zweiten Schöpfung hat nach Johannes das Wort als Licht und Leben sich der Welt offenbart, allein diese, welche in Finsterniß gehüllt ist, hat es „nicht begriffen". Die Welt, die durch Israel repräsentiert wird, hätte es im Glauben aufnehmen können, denn Johannes der Täufer war ja deswegen aufgetreten, um durch sein Zeugniß ihr dazu zu verhelfen. Dennoch gab es Solche, welche an die göttliche Logosoffenbarung glaubten und diese empfingen „Macht, Gottes Kinder zu werden".

Von demselben ewigen und allmächtigen Wort zeugt Johannes: „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit". So hat Johannes der Täufer ihn dargestellt, und als Solcher hat er sich auch erfahren lassen. Er allein hat Gott vollkommen offenbart. „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündigt."

Jedermann erkennt klar, daß es sich bei Johannes ebenso wenig handelt um die Messiasidee der Rabbinen als um die vorchristliche Logoslehre. Das geht noch deutlicher hervor aus der Entwickelung, welche die genannten Grundgedanken im Hauptheil des Evangeliums empfangen. Hier werden Christi Person und Werk dargestellt in wesentlicher Uebereinstimmung mit ihrer Darstellung in den übrigen Evangelien, nur mit dem Unterschied, welchen die verschiedenen zeitgeschichtlichen Veranlassungen in den einzelnen Evangelien mit sich bringen. Indessen wird, während die Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu im Johannesevangelium sich im dramatischen Fortschritt fortbewegt, die Person Jesu in allseitigerer Weise als in einem der übrigen Evangelien enthüllt, und namentlich gelangt seine göttliche

1) Vgl. den griechischen Text, woselbst sowol der persönliche Unterschied im göttlichen Wesen (πρὸς τὸν θεόν) als auch Christi Einheit mit diesem Wesen (θεὸς ἦν ὁ λόγος) klar zur Aussage kommt.

Herrlichkeit in einer Weise zum Ausdruck, wie es anderswo nicht der Fall ist. Es wird dargestellt wie die Gegensätze zwischen Glauben und Unglauben gegenüber dieser Person sich bis zum Gipfelpunkt steigern. Das ungläubige Israel, das namentlich repräsentiert wird durch die Pharisäer und Schriftgelehrten, kann einen Messias wie Christus nicht ertragen, sondern tritt ihm feindselig gegenüber und geht in der Verfolgung gegen ihn so weit, daß es ihn durch einen blutigen Kreuzestod ums Leben bringt. Allein, auferweckt aus den Banden des Todes, erweist sich Christus für diejenigen, die ihn im Glauben Schritt für Schritt erfaßt haben, so kräftiglich als der Sohn Gottes, daß sogar ein Thomas vor ihm seine Gottheit bekennen muß (Joh. 20, 28).

Aus dem gegen Rydberg Angeführten dürfte unter anderem hervorgehen, daß das Neue Testament, sofern man dem Inhalt desselben objektiven Charakter beilegt, sich nicht erklären läßt als ein rein natürliches Erzeugniß der Vermählung des vorchristlichen Judenthums mit dem Heidenthum. Vielleicht aber darf man dem Inhalt desselben objektiven Charakter nicht beimessen? In dem Nachfolgenden wollen wir unter fortgesetzter Beziehung auf die negative Kritik diese Frage zu beantworten suchen.

Weil es die kanonischen Evangelien sind, die in Hinblick auf die Objektivität ihres Inhalts am meisten umstritten werden und weil dasjenige, welches wir über sie zu sagen haben werden, mutatis mutandis vielfach sich leicht anwenden läßt auf die übrigen in derselben Beziehung angefochtenen neutestamentlichen Schrifttheile, so können wir um der Kürze willen die folgende Untersuchung hauptsächlich auf die Evangelien beschränken.

Daß die Evangelien, um damit zu beginnen, sich keineswegs als reine Dichtungen ansehen lassen, mag man nun dabei an absichtslose Dichtungen (Mythen) oder an bewußte Dichtungen denken, das liegt so offen zu Tage, daß man darüber weiter keine Worte zu verlieren braucht. Wären sie Darstellungen der vorhin genannten Art, dann würden sie alles geschichtlichen Anhalts entbehren und somit würde Jesus selbst, welcher ihr eigentlicher Gegenstand ist, nicht länger eine geschichtliche Person sein. Aber um das zu leugnen, dazu würde doch ein unerhörtes Quantum Leichtfertigkeit gehören.

Daß Jesus in unserer sündigen Welt einmal gelebt hat, ist eine so gründlich bezeugte Wahrheit, daß es kaum eine geschichtliche Wahrheit geben möchte, welche so eindringliche Zeugnisse für sich aufzuweisen hat. Die Kirche selbst, die den Namen der Gemeinde Jesu Christi trägt und die während eines mehr als achtzehnhundertjährigen Daseins in Wort und Handlung Zeugniß abgelegt hat von dem irdischen Heilandsleben ihres Herrn als von der Grundlage ihrer Existenz, ist schon durch ihr Vorhandensein ein Zeugniß ohne Gleichen für die Geschichtlichkeit der Person Jesu, wenn anders das Gesetz des zureichenden Grundes seine von Alters her anerkannte Gültigkeit behalten soll. Auch der einzelne Christ trägt, gestützt auf die innere Erfahrung dessen, was er selbst durch das von Jesu auf Erden ausgeführte Mittlerwerk geworden ist, in der Tiefe seines Herzens die Gewißheit unerschütterlich eingewurzelt daß sein Heiland „unter uns gewohnt" habe als eine wirkliche, geschichtliche Person.

Aber es giebt auch direkte Aussagen über das Erdenleben Jesu, welche an sich betrachtet ausreichend sind, um das Dasein dieses Lebens für Jeden, welcher noch über einigen geschichtlichen Sinn gebietet, über allen Zweifel zu erheben. Wir denken dabei natürlich noch nicht an die Evangelien, da es sich ja um die Frage handelt, wie weit denselben ihrem Kern nach der Charakter historischer Wahrheit beizulegen ist, sondern an die auch zu unserer Zeit noch erhaltenen außerbiblischen Zeugnisse von Jesu als einer geschichtlichen Persönlichkeit, welche bei dem ersten Hervortreten des Christenthums von Heiden und Juden schriftlich abgegeben sind.

Diese außerbiblischen Zeugnisse sind freilich seltener und dürftiger als es zu erwarten stand in Hinblick auf die Sache, welcher sie gelten. Indessen ist die Erklärung hierfür leicht zu finden. Unter anderem ist es besonders hervorzuheben, daß beides, Juden und Heiden, bei dem ersten Hervortreten des Christenthums noch nicht die entfernteste Ahnung hatten von der weltgeschichtlichen Bedeutung desselben. Allein trotz der Seltenheit und Dürftigkeit, welche den genannten Aussagen eigenthümlich ist, trotz der Vorurtheile, welche sie erfüllen und trotz des bitteren Hasses und der Verachtung gegen Christum und das Christenthum, wovon sie meistens durchdrungen sind, müssen sie doch unwillkürlich die Wahrheit einer Anzahl der Hauptthatsachen des evangelischen Berichts bekräftigen.

Die bekannte Aeußerung über Jesus, die dem berühmten jüdischen Geschichtsschreiber Josephus zugeschrieben wird, lassen wir hier gänz-

lich außer Betracht, da ihre Echtheit angezweifelt wird[1] — von Einigen wird sie als durchaus echt, von Anderen als durchaus unecht und von noch Anderen als stark interpoliert angesehen — und da dieselbe, solange als die Fragen darüber noch nicht zum Austrag gebracht sind, in der fraglichen Beziehung nicht beweiskräftig ist. Das Erdenleben Jesu ist jedenfalls von der außerbiblischen jüdischen Literatur hinreichend bezeugt, um daraus die Gewißheit zu entnehmen, daß den evangelischen Berichten wenigstens ein Kern historischer Wahrheit innewohnt. Der Talmud enthält eine Anzahl von Angaben über Jesus, welche vermöge ihrer schimpflichen Beschuldigungen wohl geeignet sind, nicht nur in der Hauptsache, sondern auch in gewissen Einzelheiten die Thatsächlichkeit der Angaben der evangelischen Geschichte zu bestätigen.[2]

Der griechische Philosoph Celsus, um keinen der anderen Heiden anzuführen, die in der Anfangszeit der christlichen Kirche in ihren Schriften gegen das Christenthum auftraten, hat durch seine berüchtigte Streitschrift[3] gegen das Christenthum um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der historischen Kritik denselben Dienst erwiesen wie der Talmud. Ueberdies besitzen wir von heidnisch römischen Schriftstellern um das Ende des ersten und den Schluß des zweiten Jahrhunderts werthvolle Aussprüche über Christus. Der berühmte Geschichtsschreiber Tacitus († um 120 n. Chr.) giebt unter anderem die Zeit seines Todes an.[4] Plinius d. J. († 110 n. Chr.) berichtet als Statthalter in Bithynien in einem Brief an den Kaiser Trajanus unter anderem, wie die Christen in ihren Lobgesängen Christum als Gott priesen.[5]

Dadurch leuchtet es völlig ein, daß die Evangelien nicht angesehen werden dürfen als reine Dichtungen. Sie enthalten wenigstens

---

1) Antiquit. XVIII, 3. 3.

2) Der zweite Theil des Talmuds, die Gemara spricht sich in ihren beiden Bestandtheilen, der palästinensischen und der babylonischen, an einigen Stellen über Jesus und die Apostel aus. Oft erhält man aus diesen Aussprüchen den Eindruck, als stände man vor den Pharisäern der Evangelien. Ebenso wie diese die Thatsächlichkeit der Wunder Jesu anerkannten, dieselben aber bösen Geistern zuschrieben, so geschieht es auch dort.

3) Ἀληθὴς λόγος.

4) Annal. XV, 44. Abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.

5) Er sagt von den Christen: quod essent soliti stato die ante horam convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere. Epist. X, 97.

einen geschichtlichen Kern, dessen objektive Wahrheit auch durch die außerbiblische Literatur, ja durch die Weltgeschichte völlig bekräftigt ist.

Einen geschichtlichen Kern in den Evangelien läßt ja, wie wir gesehen haben, auch Strauß unangetastet; aber weiter als bis zur Anerkennung eines solchen konnte auch dieser Kritiker nicht gehen. Alles Uebrige ist für ihn während seiner frühesten, noch nicht so sehr von Baur beeinflußten Entwickelung nichts anderes als „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet durch die absichtslos erdichtete Sage" d. h. Mythen; oder besser ausgedrückt, die Evangelien sind insgesammt ein großes Mythengewebe obengenannter Art und das rein geschichtliche Element muß deswegen aus diesem Gewebe hervorgesucht werden. Dasselbe liegt nach dem Strauß'schen Mythusbegriff gänzlich darin eingebettet.

Wie es sich näher damit verhält, welche wesentlichen Voraussetzungen für die somit angenommene Mythenbildung vorliegen müssen ꝛc. das wird indessen von ihm nicht dargelegt. Ja, man kann im Allgemeinen über den Mythusbegriff Strauß's sagen, daß demselben eine große Unklarheit anhaftet, wie denn derselbe auch nicht von inneren Widersprüchen und Inkonsequenzen sich freihält, wie wir erkennen werden. Strauß hat sich nicht darauf eingelassen, näher auseinanderzusetzen, unter welchen Verhältnissen die heidnische Mythenbildung, deren Seitenstück er in den Evangelien erkennen will, vor sich geht, um darnach zu prüfen, ob solche Verhältnisse vorhanden waren und die von ihm angenommene Mythenbildung ermöglichten. Das ist aber doch nothwendig, wenn man Klarheit gewinnen will über die Berechtigung oder Nichtberechtigung der evangelischen Mythushypothese.

Wir wollen deswegen unsere Untersuchung dieser Hypothese einleiten mit einer orientierenden Uebersicht über die allgemeinen Verhältnisse, unter welchen die kanonischen Evangelien das Tageslicht erblicken. — In dem Vorhergehenden sind die allgemeinen Bedingungen für nationale religiöse Mythenbildung in der Kürze angegeben. Haben diese Verhältnisse einen solchen Charakter, daß eine derartige Mythenbildung, wie sie in Frage steht, möglich ist oder geben sie uns vielleicht eher an die Hand, daß eine solche Mythenbildung sich nicht annehmen läßt? Tritt, fragen wir zunächst, das Christenthum, oder um uns näher anzuschließen an ein kürzlich gewonnenes Ergebniß, treten die auch durch die außerbiblische Geschichte bezeugten christlichen Realitäten in die Geschichte ein zu einer Zeit, welche der Erwartung Raum

läßt, daß um diese Realitäten herum eine nationale Mythenbildung sich vollziehen muß?

Die Zeit, wo Christus geboren wird, ist die Zeit der höchsten Machtentfaltung des römischen Reiches. Die griechisch-römische Bildung hat ihren Gipfelpunkt erreicht und ist eine geistige Macht, die im ganzen genommen die gesammte damals bekannte Welt bestimmt. Ein geschichtlicher Sinn ist längst emporgesproßt innerhalb der Grenzen des großen Weltreiches. Die größten Geschichtsschreiber des Alterthums haben schon längst der Nachwelt ihre von derselben so hochgeschätzten Schöpfungen übergeben oder, wo es noch nicht geschehen ist, lassen sie nicht mehr lange auf sich warten. Es ist ein Zeitalter, in welchem kritische Schärfe, die oftmals in Skepticismus übergeht, schon lange einen tiefen Einfluß auf das allgemeine Zeitbewußtsein ausgeübt hat. Die nationale religiöse Mythenbildung ist seit mehreren Jahrhunderten zum Stillstand gekommen. Wir haben dargelegt, wie den mythischen Vorstellungen der griechisch-römischen Volksreligionen längst tödtliche Feinde erwachsen waren unter den tonangebenden Vertretern des heimischen geistigen Besitzthums.

Was die Verhältnisse in der kleinen römischen Provinz Paläſtina, wo die Wiege des Christenthums stand, betrifft, so ist es uns aus dem Vorhergehenden zur Genüge bekannt, daß Israel schon seit Anfang seines Daseins als Volk sich vor allen anderen antiken Völkern ausgezeichnet hat als das Volk des geschichtlichen Bewußtseins. Es fand sich bei demselben niemals ein Nährboden für nationale Mythenbildung vor. Auch das nachbiblische paläſtinensische Judenthum ist während seiner Entwickelung bis zur Fülle der Zeit wenigstens in der vorliegenden Beziehung seinen Ahnen treu geblieben. Mit der babylonischen Gefangenschaft ist es für immer zum Abschluß gekommen mit Israels alter Neigung, den Polytheismus der umwohnenden heidnischen Völker aufzunehmen. Die Strenge, mit welcher man am Monotheismus festhielt, machte fortlaufend jegliche national religiöse Mythenbildung unmöglich. Die national gesinnten gesetzestreuen Juden vermieden auf das sorgfältigste jegliche Befleckung durch das als unrein angesehene heidnische Wesen, mit welchem sie in Berührung kommen mußten.[1] Vereinzelte rein mythische Elemente haben freilich oftmals versucht, sich eine national religiöse Gültigkeit zu erwerben, allein vergebens. Das Alte Testament hat noch immer sein Ver-

1) Vgl. Schürer, a. a. O. II, § 22.

mögen bewahrt, das nationale geschichtliche Bewußtsein wach zu erhalten. Daß man auf dem Gebiet der Profangeschichte keineswegs gänzlich zurückgeblieben war, dafür bietet der mit Jesu ungefähr gleichzeitige Geschichtsschreiber Josephus einen deutlichen Beweis.

Ein kritischer Geist ist im Allgemeinen zur Zeit Christi unter den Juden vorherrschend. Das geht unter anderem hervor aus dem vielfältigen Parteiwesen, welches damals innerhalb der Grenzen des heiligen Landes sich geltend machte. Auch die große Masse des Volks hält sich keineswegs gänzlich frei von jeglicher Theilnahme an dem Streit der Parteien. Der Abstand zwischen dem Volk und seinen geistigen Leitern ist hier nicht eben so groß wie in der Heidenwelt. Auch das Kind des ärmsten Handwerkers war im Stande, sich eine gewisse Bildung zu erwerben in den zu diesem Zweck besonders eingerichteten Schulen. Solche Schulen beginnen schließlich allgemein aufzutauchen, wenigstens in den meisten Städten von einiger Bedeutung.[1] Außerdem waren auch die Familie und die Synagoge religiöse Bildungsstätten. Dem sehr scholastischen Charakter dieser Bildung wohnt eine Tendenz zu einseitiger Verstandesbildung inne, welche, nachdem sie einmal zur Entwickelung gelangt ist, jeder Mythenbildung mit tödtlicher Feindschaft gegenübersteht. Man beschäftigte sich nicht allein damit, die Forderungen des Gesetzes sich einzuprägen, welches als die vornehmste Verpflichtung galt, sowie sich geschichtlich diejenigen religiösen Thatsachen anzueignen, zu denen das Judenthum sich bekannte, nebst den Zukunftsverheißungen, in denen die Hoffnung ihren Ankergrund fand, sondern man übte sich auch darin, diesen Dingen einen begriffsmäßigen Ausdruck zu geben. Die Uebungen letztgenannter Art, die eigentlichen Verstandesübungen, gaben oft reichliche Gelegenheit für die verschiedenen Meinungen, mit einander eine Lanze zu brechen und wurden darum gleichzeitig zu einem reichen Hülfsmittel für die Entwickelung kritischer Schärfe.[2]

Das soeben Angeführte ist keineswegs geeignet, uns für die Strauß'sche Mythushypothese einzunehmen. Wir könnten hier Vieles hinzufügen, welches noch ferner beweisen würde, daß die Verhältnisse, unter denen das Christenthum in die Welt eintritt, sich in ganz anderer Weise gestalten als diejenigen Verhältnisse, unter denen eine nationale Mythenbildung vor sich geht. Indessen mag das Gesagte neben den

---

1) Vgl. Schürer, a. a. O. II, § 27.
2) Vgl. Schürer, a. a. O. II, § 25.

allgemeinen Bedingungen für jede Mythenbildung, die zuvor zur Darstellung gekommen sind, einstweilen genügen. Statt dessen gehen wir über zu der Mythushypothese selbst und untersuchen einige der wichtigsten Gründe, durch welche jene für Strauß gestützt wird. Wir können uns dabei um so kürzer fassen, als der wichtigste, der principielle Grund, nämlich der, daß die Evangelien von Wundern reden, schon zuvor zur Besprechung gelangt ist.

Wir erinnern uns der Annahme Strauß's, daß der Messiasbegriff, der zu Christi Zeiten die Gemüther so sehr erfüllte, es gewesen sei, gemäß welchem die dichtende Phantasie im Anschluß an den kleinen geschichtlichen Kern, den die Evangelien seiner Meinung nach enthalten, den reichen evangelischen Mythenkomplex geschaffen habe. Weil z. B. der Messias gemäß diesem Begriff Wunder vollbringen mußte, so wird auch das in den Evangelien gedichtete Christusbild zum Bilde eines Wunderthäters u. s. w. Die Evangelien sind also für Strauß größtentheils nichts anderes als eine Vergeschichtlichung des herrschenden Messiasbegriffs.

Wäre diese Auffassung richtig, dann wäre es unerklärlich, warum der Messiasbegriff und die darnach erdichtete Wirklichkeit sich in keinem Punkte völlig decken. Die Phantasie hat es in keinem Stück vermocht, das evangelische Christusbild in voller Uebereinstimmung mit den zu Christi Zeit herrschenden Messiashoffnungen auszumalen. Geht man wirklich rein geschichtlich zu Werke bei der Vergleichung zwischen dem wirklichen Bilde Christi, welches die Evangelien entwerfen und den messianischen Vorstellungen der jüdischen Theologie, sowie der populären jüdischen Meinungen jener Zeit, so findet man, wie wir vorhin im Gegensatz zu Rydberg erkannten, alsbald eine große Verschiedenheit zwischen beiden und zwar gerade in den wesentlichsten Punkten.

Strauß ist freilich nicht blind gegenüber dem Umstand, daß die Messiasidee nicht ausreicht als Erklärungsgrund für den, wie er es nennt, mythischen Christus. Er mußte deswegen auch seine Zuflucht nehmen zur Annahme, daß von anderer Seite etwas entliehen sei. Er ist der Anschauung, daß das Christusbild der Evangelien erst dadurch seine konkrete Gestalt gewonnen habe, daß man einzelne Züge von großen Männern des Alten Testaments, wie Mose, David u. A. in dasselbe hineinlegte. Außerdem hat nach ihm auch die heidnische Völkerwelt, darunter sogar Indien, namentlich aber Hellas und Rom, ihre Beiträge liefern müssen, um den Mangel an Uebereinstimmung

zwischen dem Christusbild der Evangelien und der jüdischen Messiasidee auszugleichen.

Um dieser Auffassung einen Schein von Wahrheit zu verleihen, mußte Strauß, wie wir es auch bei Rydberg gesehen haben, in ganz bedenklicher Weise der Geschichte Gewalt anthun. Eine solche Vergewaltigung der Geschichte tritt überall ein, wo man den Versuch macht, das urkundliche Christenthum als ein rein natürliches Produkt auszugeben. Um das Christenthum als eine rein natürliche Entwickelungsform des Judenthums und Heidenthums erklären zu können, muß unumgänglich eine Nivellierungsarbeit vorangehen. Eine solche Nivellierungsarbeit ist denn auch von Seiten der negativen Kritik reichlich zur Anwendung gekommen. Man sucht dadurch den wesentlichen, zwischen dem Christenthum und dem Juden- und Heidenthum andererseits bestehenden Unterschied auszuebnen. Die beiden letzteren Religionsformen werden bei der sogenannten komparativen Geschichtsbetrachtung der negativen Kritik, was ihre Gestaltung um die Zeit des Hervortretens des Christenthums, sowie auch die auf ihrem Boden entsprossene allgemeine Bildung betrifft, ziemlich beträchtlich gehoben. Das Christenthum hingegen muß es sich gefallen lassen, in ganz bedenklicher Weise herabgedrückt zu werden, damit das Gesetz des zureichenden Grundes zur Anwendung kommen könne bei der Erklärung desselben als eines Erzeugnisses, das aus dem Boden des in geschilderter Weise gehobenen Judenthums und Heidenthums entsprossen ist. Das Wesentliche im Christenthum wird bei diesem Verfahren geradezu bei Seite gedrängt, wenn es nicht, wie es oft der Fall ist, ganz übersehen wird. Das ganze von Strauß verfaßte „Leben Jesu" bietet den Beweis für die Richtigkeit des Gesagten. Die geschilderte Nivellierungsarbeit vollzieht sich um so leichter, als Christus und das Christenthum für diesen negativen Kritiker recht wenig zu bedeuten hat.

Wir wollen beispielsweise die Art, wie Strauß bei der Erklärung einer einzelnen neutestamentlichen Schriftstelle seine Mythushypothese zustutzt, näher untersuchen, um damit nachzuweisen, daß wir mit unseren Behauptungen ihm kein Unrecht gethan haben. Wir wählen zu diesem Zweck aus, was er in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" (S. 347—352) sagt über das evangelische Zeugniß betreffend Jesu übernatürliche Geburt (Matth. 1, 18—25; Luk. 1, 26—38). Das Zeugniß von dieser wunderbaren Begebenheit ist hier für uns von um so größerem Interesse, als die negative Kritik ziemlich allgemein

mit Strauß darin einig ist, daß dieselbe ins Gebiet der Mythe zu verweisen ist.

Der ganze Mythenkomplex der neutestamentlichen Vorgeschichte, sagt Strauß, entwickelt sich aus dem Glauben, daß Jesus der Messias sei. Der Glaube an Jesus als den Messias schafft drei Mythengruppen betreffend das Leben Jesu vor seiner öffentlichen Wirksamkeit. Der Inhalt der ersten Mythengruppe sagt aus, daß Jesus ein Sohn David's ist; der Inhalt der zweiten Mythengruppe, daß er Gottes Sohn ist und der Inhalt der dritten, daß er der zweite Moses ist. Die Aussage über Jesu übernatürliche Geburt führt Strauß auf die zweite Mythengruppe zurück. Daß Jesus, der Messias, Gottes Sohn war, und zwar in des Wortes „strengster Bedeutung", war für die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums gleichbedeutend mit seiner Erzeugung durch den heiligen Geist.

Die Vorstellung von dem Messias als Gottes Sohn hat nach Strauß ihren Ursprung in dem frühesten Judenthum. Indessen hat nach der rein jüdischen Anschauung die Gottessohnschaft lediglich eine bildliche Bedeutung, welche die volle Menschensohnschaft nicht ausschließt. Die Vorstellung von Jesu als Gottes Sohn mit Ausschluß eines menschlichen Vaters ist erst durch die Einwirkung heidnischer Vorstellungsweise völlig gewonnen worden.

Durch den Glauben an Jesu Auferstehung und sein verklärtes Leben bei Gott wird freilich die rein jüdisch-messianische Vorstellungsweise über ihn als Gottes Sohn gesteigert, allein sie vermag doch nicht den Glauben an die rein menschliche Vaterschaft, wie aus Röm. 1, 3 hervorgeht, zu verdrängen. Deswegen bedurfte es weiterer Hülfsmittel, um zum Glauben an Jesu übernatürliche Geburt zu gelangen. Ein solches Hülfsmittel fand man in der Neigung der Juden zur Annahme einer besonderen göttlichen Mitwirkung bei der Geburt hervorragender Persönlichkeiten. Diese Neigung verräth sich häufig in den kanonischen Schriften, z. B. in dem biblischen Bericht über die Geburt Isaak's und des Täufers, sowie in den Schilderungen der apokryphischen Evangelien, wo es z. B. heißt, daß Maria, die Mutter Jesu, geboren ward als ihre Eltern keine Hoffnung auf Nachkommenschaft mehr haben konnten. Nachdem man einmal in Hinblick auf die Geburt solcher Persönlichkeiten dahin gelangt war, in Gott das vornehmste Princip für ihre Geburt zu erblicken, so lag es nahe, ihn schließlich gänzlich das männliche Princip ersetzen zu lassen und zwar sonderlich, als es sich handelte um die Geburt einer Persönlichkeit wie

der des Messias, den man besonders auszuzeichnen gewillt war. Durch eine solche Annahme, daß die Geburt des Messias geschehen sei vermöge einer besonderen Einwirkung Gottes als des erzeugenden Princips, war es leicht, Jesaj. 7, 14 zu seinen Gunsten zu verwerthen. Die hierselbst vorliegende Aussage über eine Jungfrau, die schwanger werden und einen Sohn gebären sollte, der genannt sein sollte mit dem Namen Immanuel, ließ sich für die willkürliche Auslegung der Juden mit Leichtigkeit in eine Weissagung über den Messias verwandeln.

Was an diesen genannten Hülfsmitteln noch fehlt, um den Mythus von Jesu als dem Sohne Gottes in metaphysischem Sinne, als einem übernatürlich erzeugten Sohne Gottes, zu stande zu bringen, bietet die griechisch-römische Vorstellung von Göttersöhnen dar. Plato z. B. war nach einer griechischen Sage ein Sohn der Periktione und des Gottes Apollo.

In dem Zusammenwirken dieser und einer Anzahl anderer, damit leicht vereinbarer Vorstellungen findet Strauß einen Erklärungsgrund für die beiden in Frage stehenden Berichte bei Matthäus und Lukas und dasjenige, was sonst mit denselben zusammenhängt. Die Verschiedenheit beider Berichte wird erklärt durch ihre verschiedene Anlage und die daraus sich ergebende verschiedene Anwendung der erwähnten Vorstellungen.

Man kann nicht leugnen, daß dieses Lügengewebe recht sinnreich verknüpft ist. Nur schade, daß es die sicheren Zeugnisse der Geschichte und der Erfahrung so wenig berücksichtigt.

Was das Zeugniß der Erfahrung angeht, so haben wir bereits Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß der Christ, ausgehend von der unmittelbaren Gewißheit dessen, was Christus für ihn ist, nämlich ein gottmenschlicher Versöhner, den Schluß zieht, daß sein Eintreten in die Welt wesentlich in derselben Weise vor sich gegangen ist, wie der biblische Bericht es aussagt über seine übernatürliche Geburt. Der Christ kann die wesentliche Wahrheit dieses Berichts nicht leugnen, er sollte denn die ihm von allen Dingen in der Welt gewisseste Sache leugnen, den Inhalt seines christlichen Glaubens.

Außerdem giebt es auch geschichtliche Gründe, die bestimmt dagegen sprechen, daß hier ein Mythus vorliegen sollte. Unter diesen Gründen muß zunächst der Umstand hervorgehoben werden, daß die übernatürliche Geburt bezeugt ist von Personen, welche, wie wir näher erkennen werden, das Vermögen und den Willen besaßen, über Jesu

Person und Werk treu wiederzugeben, was sie auf sicheren Wegen kennen gelernt hatten. In diesem besonderen Falle kann die Mutter Jesu, Maria es gewesen sein, durch welche sie zur Erkenntniß des von ihnen Berichteten gekommen sind. Sie, die mit Bezug auf das, welches Jesum betraf, so gut zu schweigen und die Gedanken im Herzen zu bewegen verstand, so lange als dieses ihre Pflicht war, verstand es wol auch, zu reden, als die Zeit dafür gekommen war.

Zu den angeführten positiven Gründen für die Objektivität der in Frage stehenden Berichte nebst mehreren anderen, welche in derselben Beziehung angeführt werden könnten, treten auch Gründe negativer Art hinzu. So liegt keinerlei gültige Ursache vor, die genannte Objektivität zu leugnen. Was Strauß anführt, ist ohne Beweiskraft und widerstreitet überdies, wie schon gesagt, der Geschichte. Das wird die folgende Untersuchung lehren.

Aus dem Vorhergehenden ist es uns genugsam bekannt, daß der letzte Grund, weswegen Strauß die Evangelien als Mythen ansieht, in seiner Annahme liegt, daß Wunder unmöglich seien, sowie in der damit eng zusammenhängenden Ueberzeugung, daß der wunderbare Charakter eines Berichts das beste Kennzeichen seiner mythischen Natur sei. Daß für eine solche Auffassung dasjenige, welches über Jesu übernatürliche Geburt gesagt wird, vor allen Dingen als mythisch erscheinen muß, ist natürlich. Wir haben uns für verpflichtet erachtet, aufs neue an das eben Gesagte zu erinnern, weil wir sonst unserem Schriftsteller Unrecht zu thun scheinen könnten bei der Beurtheilung dessen, was wir ihn haben aussprechen lassen mit Bezug auf die erwähnte Aussage der Evangelien. Dasselbe ist nämlich mehr eine Erklärung ihrer Entstehung unter der Voraussetzung, daß sie eine unbewußte Erdichtung sei als eine Angabe von bestimmten Gründen für ihre unbewußte Erdichtung. Es gilt nun, zu prüfen, ob diese Erklärung die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Nach Strauß wirken, wie hervorgehoben ist, verschiedene Faktoren mit zur Bildung dessen, was er den Mythus von Jesu übernatürlicher Geburt nennt. Untersucht man diese Faktoren einzeln, dann findet man eben, daß kein einziger derselben als Erklärungsgrund zu verwerthen ist für den Inhalt, der in dem vermeintlichen Mythus liegt. Im Gegentheil sind sie alle, zeitgeschichtlich betrachtet, damit unvereinbar.

Sämmtliche in Betracht kommende Faktoren lassen sich schließlich zurückführen auf den einzigen, nämlich auf den Glauben an Jesus als

den Messias, als den, welcher der zu seiner Zeit herrschenden Messiaserwartung entsprach. Daß dieser in den verschiedenen Landestheilen und bei den verschiedenen Parteien in Einzelheiten sehr verschieden gestalteten Erwartung Gemeinsame war der Glaube an einen kommenden politischen Befreier. In diese politische Grundanschauung mischen sich freilich im Anschluß an das Alte Testament bisweilen auch ethische Vorstellungen. Auch dort, wo die Messiaserwartung am meisten ethische Merkmale aufgenommen hat, ruht dieselbe dennoch wesentlich auf der Anschauung, daß der Messias ein einfacher Mensch gewesen sei. Uebermenschliche Züge zeigen sich freilich, wie erwähnt, in Verbindung mit ethischen Zügen in dem alttestamentlichen Messiasbild. Allein diese übermenschlichen Züge kommen niemals in so bestimmter Weise zum Ausdruck, daß der Messias zur Zeit des Alten Testaments mit vollem Bewußtsein über die rein menschliche Sphäre hinausgehoben wird. Das ist noch viel weniger der Fall zur Zeit vor dem Auftreten Christi auf Erden. Vielmehr ist um diese Zeit das Uebermenschliche in der jüdischen Messiashoffnung so gut wie gänzlich ausgemerzt. Der Name Gottes Sohn als Bezeichnung für den erwarteten König Messias wird in jüdisch theokratischer Weise gefaßt.

Glaubten nun die Verfasser der Evangelien, wie Strauß annimmt, an Jesum als Gottes Sohn in der tiefsten Bedeutung dieses Worts (im strengsten Wortverstande), so hatten sie damit die jüdische Vorstellungsweise zweifellos verlassen. Und Strauß's Annahme ist in diesem Falle vollkommen richtig. Sie hatten in der That, wie zuvor dargethan ist, in ihrer christologischen Anschauung mit dieser Vorstellungsweise völlig gebrochen. Der Glaube an Jesum als den Sohn Gottes wird von ihnen geschildert als etwas, das sich während des ganzen öffentlichen Lebens Jesu zu immer größerer bewußter Klarheit im Gegensatz zu der jüdischen Messiasidee hindurchrang.

Weil aber der Glaube an Jesum als den Sohn Gottes im höchsten Sinne nach Strauß dem Mythus von der übernatürlichen Geburt zu Grunde liegt, so ist derselbe ja eine in bewußtem Gegensatz zur jüdisch-messianischen Vorstellungsweise gebildete Ueberzeugung, welche der vorgeblichen Mythe zu Grunde liegt. Der zu Jesu Zeit herrschende jüdische Messiasbegriff kann die Vorstellung von dieser Geburt nicht ertragen. Die Darstellung derselben kann deswegen auch keine unbewußte Dichtung sein, welche in einigem positiven Zusammenhang steht mit dem gleichzeitigen jüdischen Messiasbegriff.

Wenn Strauß sagt, daß die jüdische Auffassung von dem Messias

als Gottes Sohn gesteigert wird durch den Glauben an Christi Auferstehung und sein verklärtes Leben bei Gott, so können wir natürlich in gewissem Sinne das als richtig zugeben. Wenn er aber hinzufügt, daß dieser gesteigerte Messiasglaube den Glauben an eine natürliche Art des Eintritts Jesu in die Welt noch nicht ausschließe und dafür Röm. 1, 3 f. als Beweis anführt, so macht er sich einer falschen Auslegung dieser Stelle schuldig. Die genannte Stelle ist so weit entfernt davon, das zu beweisen, was sie nach Strauß beweisen soll, daß sie, wenn man anders darin einen Beweis in fraglicher Beziehung finden kann, eher das gerade Gegentheil beweist. Wenn es hier von dem Sohne heißt, daß er „geboren ist von dem Samen David's nach dem Fleisch und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiliget seit der Zeit er auferstanden ist von den Todten" u. s. w., so ist damit keine direkte Aussage gemacht weder über eine natürliche oder übernatürliche Geburt.[1] Hier wird ganz allgemein von Jesu menschlicher und göttlicher Natur geredet; jedoch hat die Einheit dieser Naturen die übernatürliche Geburt zur Voraussetzung.[2]

Was die übrigen Erklärungsgründe betrifft, welche Strauß für die fragliche vermeintliche Mythenbildung anführt, so brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten bei der Behauptung, daß diese Mythenbildung ein gutes Hülfsmittel gehabt habe in der jüdischen Vorstellung von der besonderen Mitwirkung Gottes bei der Geburt seines auserkorenen Werkzeugs. Der Abstand zwischen dieser Mitwirkung und dem göttlichen Wirkungsakt, welcher die Zeugung im Mutterschoß der Maria bewirkt, ist zu groß, als daß die Annahme der ersteren eine Erklärung abgeben könnte für die Annahme des letzteren. Die Bezeichnung Jesu als Gottes Sohn, kann nicht, wie Strauß meint, Veranlassung gegeben haben zur Annahme einer solchen Steigerung der göttlichen Wirksamkeit mit Bezug auf ihn, weil man, wie bereits vorher hervorgehoben ist, mit dieser Bezeichnung nicht ausdrücken wollte, daß Jesus mehr als ein einfacher Mensch sein werde.

Jesaj. 7, 14 kann ebenso wenig Veranlassung gegeben haben zur

---

1) Man hat in dem Umstand, daß direkte Aussagen über die übernatürliche Geburt im Neuen Testament außer an den angeführten Stellen bei Matthäus und Lukas nicht vorkommen, einen Beweis erblicken wollen gegen die geschichtliche Objektivität dieser Stellen; daß aber dieser Umstand wenigstens ebenso sehr für die Objektivität spricht, das zeigt Weiß, das Leben Jesu I, 2. Aufl., S. 213 ff.

2) Vgl. Godet's Aussprüche über Röm. 1, 3 ff. in seinem Kommentar zum Römerbrief.

Annahme einer solchen Steigerung. Was diese Stelle betrifft, so nimmt Strauß selbst ihr alle Beweiskraft in der in Frage stehenden Beziehung, indem er übereinstimmend mit den thatsächlichen Verhältnissen zur Erkenntniß kommt, es sei der Nachweis niemals gelungen, daß dieselbe in vorchristlicher Zeit als eine messianische gedeutet worden sei. Auch während der christlichen Zeit ist sie von den Juden nicht so gedeutet worden. Die Unhaltbarkeit der Stütze, die er in Jesaj. 7, 14 sucht, hat um so mehr zu bedeuten, als diese Stelle im Alten Testament die einzige ist, aus welcher die Lehre von Jesu wunderbarer Geburt durch eine unbefleckte Jungfrau abgeleitet werden konnte.[1]

Wie unvereinbar die Lehre von der übernatürlichen Geburt mit der jüdischen Anschauung ist, zeigt der Widerstand, welchen diese Lehre oftmals, namentlich von judenchristlicher Seite, findet. Von rein jüdischem Standpunkt aus ist der Widerstand natürlich noch größer. Es ist ja bekannt, wie das gegen das Christenthum polemisierende Judenthum gerade in Veranlassung der genannten Lehre allerlei schimpfliche Anklagen gegen das Christenthum erhebt.[2]

---

1) Die hebräische Bezeichnung almah in Jesaj. 7, 14 kann so viel als unbefleckte Jungfrau bedeuten, eine Nothwendigkeit dafür liegt aber nicht vor, auch ist sie von den Juden nicht in dieser Bedeutung gefaßt worden. Sie bedeutet überhaupt soviel als junges Weib, gleichviel ob dasselbe verheiratet oder unverheiratet ist. Vgl. Solowheyczyk, a. a. O., S. 95 ff.

2) V. Rydberg, welcher im Vorbeigehen den evangelischen Bericht von Jesu übernatürlicher Herkunft streift, findet gleich Strauß und Anderen denselben ungeschichtlich. „Das Neue Testament selbst", heißt es bei ihm, „weist den betreffenden Bericht gleichsam von sich ab" (Bibelns lära om Kristus, S. 129). Da die Gründe, welche Rydberg gegen die Objektivität des genannten Berichts anführt, lediglich eine Wiedergabe des von Meyer vertretenen Standpunkts sind, und da diese Auffassung schon so oft widerlegt worden ist, so brauchen wir darauf nicht einzugehen. Dagegen werden wir kurz untersuchen, ob Rydberg Recht hat, wenn er behauptet, daß der Bericht des Lukas über Jesu wunderbare Geburt sich in Uebereinstimmung befindet mit der jüdischen Messiasidee. Er sagt (a. a. O., S. 128): „Betrachtet man den Bericht im ersten Kapitel des Lukas an sich, dann findet man, daß derselbe sich streng in den Grenzen der Messiasidee hält. Die Worte, mit denen der Engel der Maria verkündet, wen sie gebären soll, sind so klar, daß die Bezeichnung „Mutter Gottes" niemals hätte aufkommen und von christlichen Lippen hätte genannt werden dürfen. „Siehe, du wirst schwanger werden im Leibe", spricht der Engel, „und einen Sohn gebären, deß Namen sollst du Jesus heißen. Der wird groß, und ein Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott, der Herr wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben, und er wird ein König sein über das Haus Jakob ewiglich und seines Königreichs wird kein Ende sein". Später fügt der Engel hinzu „das Heilige, das von Dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden". So weit Rydberg. Damit haben wir eine Probe davon, wie er zu citieren pflegt. Das Angeführte kann freilich an und für sich gedeutet werden übereinstimmend mit der zu Christi Zeit herrschenden Messiasidee, ja es schließt sich scheinbar an diese Idee an. Es ist aber etwas da, welches im genannten Zusammenhang von Lukas angeführt wird und welches in Rydberg's

Ebenso ungeschichtlich wie Strauß zu Wege geht, wenn er, wie angedeutet, aus wirklichen oder vermeintlichen jüdischen Anschauungen Erklärungsgründe herholt für die angebliche Mythe von Jesu übernatürlicher Geburt, ebenso ungeschichtlich ist sein Vorgehen, wenn er diese Gründe zu verstärken sucht durch die Annahme einer Beeinflussung durch die gänzlich unsittlichen heidnischen Mythen von der Geburt der Göttersöhne. Man kennt nur zu gut die streng monotheistische Anschauung und den tiefen Abscheu der Juden zu Christi Zeit gegen alles heidnische Religionswesen, als daß man es in irgendeiner Weise sollte für wahrscheinlich halten können, die heidnischen Mythen von den Göttersöhnen sollten die ersten Anhänger Jesu so eingenommen haben, daß dieselben darnach und zugleich im Anschluß an die jüdische Messiasidee einen christlichen Mythus erfunden hätten.

Der Eintritt des geschichtlichen Christus in die Welt gewinnt erst seinen zureichenden Erklärungsgrund, wenn man das, was über denselben in den Evangelien berichtet wird, für wirkliche Geschichte nimmt. Der Inhalt dieser Berichte braucht nicht unmöglicher zu sein als das, was von der Bibel über die Schöpfung des ersten „irdischen Menschen" gesagt wird. Ebenso wie man Gottes unmittelbares Eingreifen annehmen muß, um die Entstehung dieses ersten Menschen zu erklären — ein endliches Wesen ohne Abhängigkeit von einem unendlichen Wesen ist eine contradictio in adjecto — ebenso bedarf es auch für die Erklärung des irdischen Ursprungs des „himmlischen Menschen" der Annahme eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens. Allein vermittelst des genannten Erklärungsgrundes vermögen wir wol das „daß", nicht aber das „wie" zu verstehen. Dieses „wie" ist und bleibt in beiden Fällen ein Mysterium des Glaubens. Man darf aber nicht mit Strauß und Anderen sich zu dem Versuch verleiten lassen, durch philosophische

---

Citat nicht mit in Betracht kommt, obschon gerade dieser Bestandtheil bewirkt, daß der Bericht des Lukas über die übernatürliche Geburt Christi, nach seinem ganzen Zusammenhang betrachtet, keineswegs als innerhalb der Grenzen der Messiasidee anerkannt werden kann. Nach den Worten: „seines Königreichs wird kein Ende sein", heißt es: „Da sprach Maria zu dem Engel: Wie soll das zugehen, sintemalen ich von keinem Manne weiß? Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden". (Vgl. Matth. 1, 18. 20.) In diesen von Rydberg ausgelassenen Worten liegt etwas, das über die herrschende Messiasidee weit hinausgeht und zeigt, daß die Bezeichnung Gottes Sohn in diesem Zusammenhang in höherem Sinne gefaßt werden muß als dann, wenn sie von den Juden angewandt wird auf den von ihnen erwarteten Messias. Vgl. das oben gegen Strauß Gesagte.

Konstruktionen oder durch Vergewaltigung der Geschichte die Thatsache selbst hinwegzudeuteln.

Einen schlagenden Beweis dafür, wie Strauß der Geschichte Gewalt anzuthun vermag, bietet vor allen Dingen die Anwendung, welche er bei und behufs der Erklärung der vermeintlichen evangelischen Mythenbildung im Allgemeinen von der zu Christi Zeit herrschenden Messiasidee macht. Er überträgt, wie es sich bereits gezeigt hat, verschiedentliche Momente von dem Christusbild der Evangelien auf die vorhandenen jüdischen Messiasvorstellungen, um alsdann die Uebereinstimmung zwischen beiden darzuthun. Er läßt z. B. häufig, wie wir schon bei der Erörterung von Jesaj. 7, 14 sahen, die jüdischen Zeitgenossen Jesu das Alte Testament in einer Weise auslegen, welche erst Gestalt gewinnt, nachdem man gelernt hat, seine Erfüllung in dem wirklichen Christus, den die Evangelien darstellen, zu erblicken.

Um überhaupt die Unrechtmäßigkeit einer solchen harmonisierenden Auslegung der vorchristlichen Messiasidee und der Berichte der Evangelien zu erkennen, brauchen wir uns nur zu erinnern an das, was gesagt ist über die wesentliche Verschiedenheit, welche zwischen dem den Jesu zeitgenössischen Juden vorschwebenden politischen Messiasbild und dem geistigen Christusbild besteht, welches die Evangelien malen. Es ist eine Verschiedenheit, die namentlich den Evangelien selbst nicht verborgen bleibt. Gerade diese Verschiedenheit stellen sie dar als eine der Hauptursachen der widerwilligen Aufnahme, ja des Protestes, welchem Jesu während seines Erdenlebens begegnete. Der Protest seiner Landsleute z. B. gegen seinen Anspruch auf göttliche Würde wird in den Evangelien dargestellt als ein bis zum Tode Jesu gradeweise sich steigender, so daß sein Tod eben erscheint als der tragische Schluß des Konflikts zwischen ihm und den Juden. — Wie verschieden ist das von nationalen mythischen Darstellungen! Gewöhnlich begegnen die Helden, namentlich wenn sie mit ähnlichen Ansprüchen auftreten, keineswegs einem solchen Protest, sondern erlangen im Gegentheil ohne Widerspruch diejenige göttliche Würde, die man ihnen zu verleihen vermag.

In der Verschiedenheit zwischen dem, was man von dem verheißenen Messias erwartete und dem, was Jesus zu bieten hatte, lag sogar für die Apostel ein Stein des Anstoßes, den sie nur mit vieler Mühe unter seiner erziehenden Leitung allmählich zu überwinden vermochten. Sie vermochten, so berichten sie selbst, während des ganzen Erdenlebens Jesu zum vollen Verständniß eines wahrhaften Sohnes

Gottes in Knechtsgestalt nicht zu gelangen. Dazu waren sie allzusehr befangen in den national jüdischen Anschauungen ihrer Zeit. Sie hätten ihn besser verstanden, wenn er dem Ideal eines Gerechten im jüdischen Sinne entsprochen hätte. Hätten sie oder Jesu Anhänger überhaupt, geleitet durch die hergebrachte Messiaserwartung, ein Christusbild ersinnen sollen, so wäre dasselbe sicherlich zum Bilde eines mit großer Macht ausgerüsteten weltlichen Königs und zugleich spitzfindigen jüdischen Gesetzeslehrers geworden und nicht zum Bilde eines Menschensohnes und Gottessohnes im Sinne der Evangelien. Uebrigens liegt entsprechend der gewöhnlichen Mythenbildung die Annahme näher, daß sie eine große Persönlichkeit der Vorzeit, wie Mose und nicht eine zeitgenössische, in Knechtsgestalt einhergehende Persönlichkeit, wie den geschichtlichen Jesus zu göttlicher Würde erhoben hätten, und das um so mehr, als nach der Vorstellungsweise jener Zeit der messianische Charakter die Göttlichkeit nicht forderte, sondern vielmehr abwies. — Kurz, es muß für eine geschichtliche Unmöglichkeit erachtet werden, daß die erste christliche Gemeinde in wesentlichem Anschluß an die gleichzeitigen messianischen Vorstellungen im Stande gewesen sei, das Christusbild der Evangelien als einen Mythus zu erdichten.

Der Mythushypothese wird nicht wesentlich gedient dadurch, daß man seine Zuflucht nimmt zu alttestamentlichen Vorbildern und rein heidnischen Anschauungen als seien sie mitwirkende Faktoren gewesen bei der Mythenbildung. Bei der Verwerthung der ersteren begeht Strauß denselben geschichtlichen Mißgriff, den wir ihn soeben thun sahen bei der Verwerthung der Messiasidee. Er legt diesen eine andere Bedeutung bei als sie für das mit Christo gleichzeitige Judenthum besaßen. Durch die Annahme einer Entleihung bei den Heiden hat er die reine Mythushypothese eigentlich verlassen und sich auf einen Standpunkt gestellt, von welchem aus man sogar bewußte Erdichtung in den Evangelien annehmen muß. Die Aufnahme heidnischer Bestandtheile in den Evangelien in dem Umfang und in der Weise, wie Strauß sie annimmt, setzt eine Reflexion voraus, wie sie jeglicher Mythenbildung fremd ist. Die Mythenbildung geht immer unbewußt vor sich und zwar auf dem rein nationalen Boden der vorhandenen Entwickelung. Die Phantasie formt ihre Schöpfungen in wesentlicher Uebereinstimmung damit. Strauß wird denn ja auch vorwärts getrieben zur Annahme bewußter erdichteter Bestandtheile in den Evangelien, wenn er auch hierin nicht so weit geht wie Baur. Wenn man

aber, wie Strauß es thut, bewußt erdichtete Züge Mythen nennt, so ist das nichts anderes als eine Begriffsverwirrung. Das widerstreitet eben entschieden den Ergebnissen, zu welchen die namhaftesten Mythenforscher in ihren Untersuchungen gelangt sind.

Auch wenn man die Mythen- und Tendenzdichtungshypothesen zu Hülfe nimmt, ist es verfehlt, die Evangelien als einfache Erzeugnisse der Vermählung des antiken jüdischen und heidnischen Geistes zu erklären. Wenn man sogar die höchsten Schöpfungen der gesammten antiken Welt auf eine Einheit zurückführen und sie vermöge dieser Einheit betrachten könnte als die Grundlage einer Mythenbildung oder bewußten Dichtung von der Art, wie es nach Strauß und Baur die Evangelien sein sollen, so sind diese Schöpfungen doch kein ausreichender Erklärungsgrund für das konkrete Christusbild, welches die Evangelien entwerfen. Man mag seine Zuflucht nehmen zu der Idee des Universalismus, welcher die Römer beseelte, zu den höchsten Erscheinungen der griechischen Philosophie, den Platonismus nicht ausgenommen, zu allem Edelsten und Höchsten, was das antike Heidenthum, das alttestamentliche und nachbiblische Judenthum in allen ihren Richtungen besessen hat: alles dieses reicht nicht aus, um einen solchen Erklärungsgrund zu schaffen. Man findet hier kein Seitenstück zu dem wirklichen, gottmenschlichen Versöhner, dem geschichtlichen Christus, ja nicht einmal zur Idee desselben. Durch Person und Werk übertrifft er auch das Höchste, welches man vor ihm erwartet, erhofft und gedacht hat.[1]

Nicht zum geringsten Theil fand das Christenthum so viel Widerstand bei seinem ersten Hervortreten, weil eine so große Kluft bestand zwischen Christus und dem geistigen Besitzthum der Antike. Es ist sehr bezeichnend, daß diejenigen, welche im Besitz der geistigen Schätze des Alterthums sein mußten, seine heftigsten Gegner waren. Hätte die Kritik mit ihren Behauptungen Recht, dann hätten die Letztgenannten die Ersten sein müssen, die das urkundliche Christenthum aufnahmen. Ihr Widerstand dient darum zur Bekräftigung dessen, daß mit dem Christenthum etwas ganz Neues seinen Einzug in die Welt hält; und wahrlich es ist etwas Neues, etwas Neues von gottmenschlicher, heiliger Art. Nicht einmal die höchsten Gottheiten der

1) Der Beweis des Gesagten, soweit das Judenthum in Betracht kommt, ist in dem Vorhergehenden gegeben. Mit Bezug auf das Heidenthum vgl. E. Müller, Parallelen zu den messianischen Weissagungen und Typen des alten Testaments aus dem hellenischen Alterthum.

Mythen besitzen eine Heiligkeit, welche den Vergleich aushält mit der des Gottmenschen, den die Evangelien schildern. Diese Schilderung kann, wie bemerkt worden ist, lediglich erklärt werden als die Kopie eines Originals, das in Wirklichkeit die gottmenschliche Heiligkeit Christi besessen hat. Wäre dieselbe erdichtet, dann hätten nothwendigerweise allerlei Mängel die gottmenschliche Reinheit entstellen müssen, allerlei Mängel der Art, wie sie um die Zeit vor dem Hervortreten des Christenthums der herrschenden Vorstellungsweise anhafteten auf allen denjenigen Gebieten, welche das Christusbild der Evangelien umschließt.

Außer dem soeben Genannten liegen auch mehrere andere geschichtliche Verhältnisse vor, welche der evangelischen Mythushypothese entschieden widersprechen. So ist unter anderem der zwischen der Abfassung der Evangelien und der von ihnen geschilderten Ereignissen liegende Zeitraum nicht lang genug, als daß diese Ereignisse sollten mythisch ausgeschmückt worden sein in der Weise, wie die genannte Hypothese es als glaublich hinstellen möchte, auch wenn die Möglichkeit dafür sollte vorgelegen haben. Wir haben erkannt, daß die Mythengruppen der heidnischen Religionen — und mit diesen will man ja die Evangelien vergleichen, nicht mit einem Male fertig hervortreten. Sie brauchen lange Zeit für ihre Bildung. Sehr häufig nimmt diese Bildung, wie bekannt, Jahrhunderte in Anspruch.

Man dürfte es als geschichtlich erwiesen ansehen, daß die Evangelien und die neutestamentlichen Schriften im Allgemeinen sämmtlich im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfaßt sind. Sogar die Baur'sche Schule — wie man ihr zur Ehre nachsagen muß — hat im Allgemeinen den Rückzug angetreten aus der Position, welche ihr Gründer einnahm in Hinblick auf die Abfassungszeit der nach seiner Meinung untergeschobenen neutestamentlichen Schriften. Bekanntlich war Baur der Ansicht, diese Schriften seien erst verfaßt worden in der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts, das Johannesevangelium sogar noch etwas später, näher angegeben um das Jahr 170 n. Chr. herum.

Nun haben indessen die kritischen Ergebnisse der positiven Theologie, nach welchen sämmtliche neutestamentlichen Schriften als Erzeugnisse des ersten Jahrhunderts anzusehen sind, sich mehr und mehr mit einer Kraft der Wahrheit zur Geltung gebracht, welche man vergeblich zu bekämpfen versuchen wird. Namentlich hinsichtlich des Johannesevangeliums ist es von Forschern wie Thiersch, Tischendorf, Luthardt, Godet, Ebrard u. A. dargethan worden, daß es vor Schluß

des ersten Jahrhunderts verfaßt worden ist, und zwar von dem Apostel Johannes, dem vertrautesten Jünger Jesu, welcher besser als irgend ein Anderer zu versichern im Stande war, er zeuge von dem, was er gesehen und gehört habe. Was die übrigen Evangelien angeht, so ist es nachgewiesen, daß sie alle bereits in dem ersten Menschenalter nach Christus verfaßt sind. Matthäus, der Verfasser des ersten Evangeliums, ist als einer der zwölf Apostel Jesu dem größten Theile nach Augenzeuge des von ihm in seinem Evangelium Berichteten. Von den beiden übrigen Evangelisten weiß man, daß ihnen reichliche Gelegenheit zu Gebote stand, mit Augenzeugen in Verbindung zu treten, Markus besonders mit Petrus. Lukas, welcher offenbar unter paulinischem Einfluß steht, hatte unter anderem den großen Heidenapostel nach Palästina begleitet, woselbst es ihm leicht fiel, auch Einzelheiten aus dem Leben Jesu näher kennen zu lernen. — Ja, ohne sonderliche Bemühung wird man finden, wie das gesammte geschichtliche Material der Evangelien auf sicheren Wegen, durch Personen, die das Berichtete selbst gehört oder gesehen hatten, mündlich und schriftlich fortgepflanzt worden ist bis zu der Zeit, wo es seine kanonische Gestalt gewann. Nicht einmal der Inhalt der Urgeschichte macht davon eine Ausnahme.

Um die evangelische Ueberlieferung den heiligen Schriftstellen rein und unverfälscht zufließen zu lassen, gab es mehr als sonst in ähnlichen Fällen reiche Hülfsmittel. Wenn man die einschlägigen Verhältnisse sich einigermaßen klar zu machen versucht, so kann man unmöglich sich von dem Gedanken losmachen, daß dasjenige, welches dieser Ueberlieferung zu Grunde liegt, in ganz besonderer Weise sich den Sinnen derjenigen eingeprägt hat, welche von Anfang an damit in einige nähere Berührung getreten sind, und daß es alsdann sich in immer weitere Kreise verbreitet hat. Vermöge einer solchen Aufnahme des evangelischen Materials gab es Personen in Menge, und unter diesen viele Augenzeugen, welche ihren Widerspruch gegen mythische Zusätze in den Evangelien hätten laut werden lassen können, wenn solche Zusätze wirklich vorgekommen wären. Daß es noch Augenzeugen der Wunder des Heilandes im zweiten Jahrhundert gab, liegt so nahe, daß man es von vornherein mit Sicherheit annehmen darf. Ueberdies ist es auch geschichtlich bestätigt. Der Apologet Quadratus, Bischof von Athen, hat in einer Vertheidigungsschrift des christlichen Glaubens, welche er zur Regierungszeit des Kaisers Hadrian verfaßte, bezeugt, daß solche Augenzeugen noch zu seiner Zeit (im Anfang des zweiten Jahrhunderts) gelebt haben. Es heißt dort nämlich nach

Eusebius: „die Thaten unseres Heilandes waren immerfort gegenwärtig, denn sie waren wahr: die Geheilten, die von den Todten Auferweckten, diese schaute man nicht blos als sie geheilt oder auferweckt wurden, sondern sie waren immerfort gegenwärtig, und zwar nicht allein während des Erdenlebens des Heilandes, sondern auch nach seinem Hingang waren sie eine geraume Zeit hindurch da, so daß einige derselben sogar bis in unsere Zeiten hinein fortlebten".[1] Ueberdies darf es nicht unerwähnt bleiben, daß die Evangelien officielle Schriften waren, welche sozusagen unter den Augen der Gemeinde entstanden.

Unter solchen Verhältnissen ist es nicht denkbar — wir wiederholen es — daß in der ersten Gemeinde die Augenzeugen des öffentlichen Auftretens Christi, die da beseelt waren von einer Wahrheitsliebe, der sie selbst das Leben gern zum Opfer brachten und die als Augenzeugen Hülfsmittel hatten, um die Einzelheiten der evangelischen Darstellung zu kontrollieren, es sollten unterlassen haben, einen entschiedenen Widerspruch zu erheben gegen Alles, was sie in der einen oder anderen Richtung als ungeschichtlich erkennen mußten. Die Darstellung hat ja nicht etwa nur Kleinigkeiten zum Gegenstand, welche unberücksichtigt bleiben konnten, sondern beschäftigt sich mit einer Person, deren Leben, Worte und Werke nach der Anschauung genannter Augenzeugen eine entscheidende Bedeutung hatten für ihr ewiges Heil.

Indessen neben diesem negativen Zeugniß für den objektiven Charakter der Evangelien, daß nämlich die erste christliche Gemeinde keine Spuren hinterlassen hat, die da andeuten, daß sie denselben bestritten habe, liegen deutliche positive Beweise dafür vor, daß sie im Gegentheil schon früh den vier Evangelien als objektiv treuen Darstellungen ihre Anerkennung geschenkt habe. Es läßt sich geschichtlich nachweisen, daß sie bereits während der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts denselben nicht nur ihre Zustimmung ertheilt, sondern auch von denselben Gebrauch gemacht hat.[2] Die Ueberzeugung von

---

1) Diese wichtige Stelle aus Eusebius' Historia Ecclesiastica (IV, 3) lautet folgendermaßen: τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐχ ὥφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.

2) Vgl. z. B. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? — Die fragliche konstatierte Thatsache, daß die Evangelien bereits zur genannten Zeit innerhalb der Kirche anerkannt waren und gebraucht wurden als objektiv

dem wahrhaft objektiven Charakter derselben veranlaßte sie in der Folge unter den vielen vorhandenen evangelischen Berichten die genannten vier Evangelien zur Aufnahme in den Kanon auszuwählen. Schon die Aufnahme in den Kanon ist also ein Beweis dafür, daß dieselben — und zwar sie allein — ein getreuer Ausdruck des geschichtlichen Bewußtseins der Gemeinde waren, während hingegen die Verwerfung der übrigen beweist, daß man in ihnen einen solchen Ausdruck nicht fand. Von diesen übrigen Evangelien sind einige unter dem Namen apokryphischer Evangelien bis auf unsere Zeit gekommen.[1]

Bisher haben wir einen der wichtigsten Einwände der negativen Kritik unbeachtet gelassen. Ist nicht vielleicht Ursache vorhanden, mit dieser Kritik anzunehmen, daß der überwältigende Eindruck Jesu, den er nach seinem Hingang bei seinen Anhängern hinterließ, gar wohl veranlaßt haben könne, daß sie unter dem Einfluß desselben unbewußt immer mehr erdichtete Züge in dem Jesusbilde anbrachten? In dieser Weise läßt ja Strauß den Eindruck der genialen und moralischen Größe Jesu das, was er geschichtliche Mythen nennt, hervorbringen. Wäre es nicht dem entsprechend denkbar, daß die dichtende Phantasie im Laufe der Jahre allmählich gewisse, ganz gewöhnliche Begebnisse im Leben Jesu in der Weise umgebildet habe, daß sie jene wunderbaren Dimensionen annehmen mußten, wie sie in den Evangelien vorkommen? Die Persönlichkeit Jesu konnte ja leicht eine übertriebene Bewunderung einflößen und eine solche ruft gewöhnlich allerlei Vorurtheile mit dem entsprechenden unrichtigen Anschauungen hervor. Wir entsinnen uns überdies, daß der Rationalismus die Evangelien beeinflußt sein läßt von einer Menge solcher unrichtigen Anschauungen.

Vieles von dem vorher Gesagten ist wenigstens in seinen Konse-

---

treue Darstellungen, wird freilich immer noch bestritten. Allein wann werden wol die Einwendungen gegen durchaus bestätigte Thatsachen der gedachten Art jemals aufhören? Vor nicht langer Zeit versuchte Björnstjerne Björnson (in seiner Schrift: Woher stammen die Wunder im Neuen Testament? 1882), gestützt auf einen gewissen Waite darzuthun, daß unsere vier kanonischen Evangelien aus der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammen. Solche Versuche verdienen in einer wissenschaftlichen Erörterung keine Berücksichtigung.

1) Die apokryphischen Evangelien sind überall voll von erdichteten Elementen heidnischen und besonders auch jüdischen Charakters und enthalten lediglich einige gebrochene Strahlen der unverfälschten Ueberlieferung der christlichen Wahrheit. Es blieb der Religion des falschen Propheten, dem Muhammedanismus vorbehalten, zu religiösen Zwecken Gebrauch zu machen von diesen Zerrbildern der Evangelien. Sie sind denn auch zu reichlicher Verwendung gekommen im Koran, der Religionsurkunde des Muhammedanismus.

quenzen geeignet, die soeben erwähnten kritischen Einwürfe zu widerlegen. Wir können uns deswegen hier um so kürzer fassen. Zunächst weisen wir darauf hin, daß, wenn man mit der Kritik sich auf den Boden der abstrakten Möglichkeiten stellt, das Ergebniß keineswegs mit Nothwendigkeit dasselbe zu werden braucht als welches es nach obigen Anführungen hingestellt wird. Macht man völligen Ernst mit der Annahme der genialen und moralischen Größe Jesu, dann muß dieselbe auch angesehen werden als ein Moment, welches in seinem Leben wirklich zum Ausdruck gekommen ist: sie muß sich geäußert haben in seinem Verhalten zu seiner Umgebung und zwar nicht zum wenigsten in seinem Verhalten zu seiner nächsten Umgebung, zu welcher seine Jünger gehörten. Eine Persönlichkeit, welcher eine derartige Größe eigen ist, wie sie von der in Frage stehenden Kritik Jesu zugeschrieben wird,[1] wirkt immer erziehend auf Alle, welche mit ihr in Berührung treten. Namentlich mußten die Jünger Gegenstand einer solchen Einwirkung werden. Angenommen, daß sie anfänglich von Vorurtheilen in Hinblick auf Jesus beherrscht waren oder auch nur Anlagen davon zeigten, so fordert seine moralische Größe, daß er auf jede Weise versucht habe dieselben zu zerstreuen, und die geniale Größe, welche ihm zugeeignet wird, muß, wenn anders diese Zueignung ernstlich gemeint ist, betrachtet werden als ein dieses Bemühen unterstützendes Moment. Unter obigen Voraussetzungen ist also anzunehmen, daß der Wahrheitssinn der Jünger in der Schule Jesu nicht nur überhaupt geweckt und entwickelt worden sei, sondern daß dieses insonderheit geschehen sei hinsichtlich ihrer Auffassung über die Person ihres großen Meisters. Sie müssen von ihm unter anderem Nüchternheit, Maßhalten und Verständniß gelernt haben.

Dasjenige aber, welches soeben, gestützt auf die eigenen Zugeständnisse jener Kritik, von uns hervorgehoben ist, ist keine vage Annahme der Art, wie jene sie häufig produciert. Vielmehr wird es zur Genüge durch direkte Aussagen der evangelischen Berichte bekräftigt. Dieselben tragen nicht allein ihrem ganzen Umfange nach einen Charakter, welcher im Gegensatz zu aller Dichtung eine nüchterne Objektivität verräth, sondern sie geben auch mit klaren Worten zu er-

---

1) Jesu wird ja u. a. eine moralische Größe zugeschrieben und er wird deswegen nicht für einen Betrüger gehalten, wie z. B. der Religionsstifter Muhammed wenigstens in gewissen Perioden seines Lebens. Daß Jesus kein Schwärmer und Betrüger gewesen ist, wie es Renan u. A. anzunehmen sich nicht scheuen, darüber wollen wir uns nicht weiter auslassen, brauchen es auch nicht.

kennen, daß die erziehende Thätigkeit Jesu unter anderem sonderlich darauf hinauslief, die Jünger zur Beobachtung einer solchen Objektivität anzuleiten. Es wird mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, hervorgehoben, welche außerordentliche Mühe Jesus es sich hat kosten lassen, Schritt für Schritt ihre Vorurtheile und schwärmerischen Hoffnungen zu zerstreuen, sowie sie emporzuziehen zu der Höhe eines sittlich religiösen Standpunkts, von welchem aus sich erst die Möglichkeit ergab, seine gottmenschliche Persönlichkeit sowohl in ihrer göttlichen Hoheit als auch in ihrer menschlichen Niedrigkeit in rein objektiver Weise zu begreifen. Die evangelische Geschichte läßt deutlich hervorblicken, daß es gerade zur irdischen Aufgabe Jesu gehörte, menschliche Organe für ein wahres Verständniß seiner selbst, seiner Person und seines Werks zuzubereiten.

Sollte es schon nach diesen Andeutungen nicht vielmehr sich als wahrscheinlich erweisen, daß die negative Kritik sich der Erdichtung oder unrichtiger Urtheile — oder was es sonst heißen mag — schuldig macht in Hinblick auf Jesu Person und Werk, nicht aber seine Jünger, welche in solcher Weise von einem solchen Lehrer erzogen worden sind? Was uns betrifft, so meinen wir, daß die Antwort nur zu Gunsten der Jünger ausfallen kann.

Ueberdies darf man nicht unbeachtet lassen, daß die Apostel vermöge ihrer besonderen Aufgabe, täglich die christliche Wahrheit, und zwar in ihrer unverfälschten Reinheit zu verkündigen, dabei auch im Stande waren, für ihren eigenen Theil das in der Schule des Herrn Gesehene und Gehörte sich besser anzueignen, sowie in weitem Umfang Andere der Schulung theilhaftig zu machen, die ihnen selbst zu gute gekommen war. In dieser Weise ward bei den Verfassern der Evangelien — mögen sie nun unmittelbar zum Jüngerkreis des Herrn gehört haben oder Apostelschüler gewesen sein — ein kritischer Sinn geweckt und genährt, welcher stark genug war, die evangelische Ueberlieferung von allen erdichteten Zügen, die sich darin einschleichen wollten, frei zu halten. Ein solcher kritischer Sinn verräth sich in direkten Aussagen des Neuen Testaments. Wir wollen einige Beispiele anführen.

Am Schluß des Johannesevangeliums (21, 23) wird dargestellt, wie die Sage unter den Christen Eingang gefunden habe, daß Johannes nicht sterben, sondern auf Erden fortleben werde bis zur Wiederkunft Christi. Das Unbegründete dieser Vermuthung wird gleichzeitig nachgewiesen. Es wird hervorgehoben, wie man jenes Wort Jesu an

Petrus, das der genannten Sage zu Grunde lag, mißverstanden habe. Jesus hatte nur gesagt zu Petrus: „So ich will, daß er bleibe bis ich komme, was gehet es dich an?“ Die angeführte Stelle des Johannesevangeliums, sie mag nun den Evangelisten Johannes selbst oder einen seiner Jünger in Ephesus zum Verfasser haben, läßt deutlich erkennen, daß man Werth darauf legte, die evangelische Wahrheit von allen erdichteten Zusätzen freizuhalten. — Daß das Johannesevangelium als Ganzes von allen erdichteten Bestandtheilen frei ist, das bezeugen die erwähnten Jünger des Johannes in einem Anhang des Evangeliums, in welchem sie für ihre Person bezeugen, „wir wissen, daß sein Zeugniß wahrhaftig ist.“

Auch Petrus, auf dessen mündliche Mittheilungen Markus hauptsächlich sein Evangelium stützt, läßt ein kritisches Bewußtsein, das Wahrheit und Dichtung auseinander zu halten vermag, erkennen. Er versichert selbst die Leser seines zweiten Briefes (1, 16), daß er in seiner evangelischen Verkündigung nicht „den klugen Fabeln (Mythen)“ gefolgt sei, sondern kundgethan habe, was er selbst gesehen habe.

Der große Heidenapostel hat sich ebenfalls über die Mythen ausgesprochen. Mehr als ein anderer seiner Mitapostel hatte er das verderbliche Mythenwesen der Heiden kennen gelernt. Infolge dessen ist es ganz natürlich, daß er davor warnt. Ausdrückliche Warnungen vor Mythen kommen auch an mehreren Stellen seiner Briefe vor. Daß er ebenfalls mündlich häufig die großen Gefahren ausgemalt habe, die den Christen durch die Befleckung mit mythischen Verirrungen drohten, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Sein Schüler Lukas hat sicherlich einen tiefen Eindruck mitgenommen aus den zahlreichen Warnungen des Paulus in dieser Beziehung.

Aus der Einleitung zum Lukasevangelium gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser bei seiner geschichtlichen Darstellung sich sorgfältig davor gehütet hat, erdichtete Elemente darin aufzunehmen. Daß eine Anzahl einzelner „Beschreibungen“ des Lebens Jesu, die mit Bezug auf ihre objektive Treue und Vollständigkeit manches zu wünschen übrig ließen, um die Zeit der Abfassung des Evangeliums im Umlauf waren, geht aus jener Einleitung deutlich hervor. Zugleich aber erkennt man, daß Lukas gerade mit Rücksicht auf die zahlreichen, im Umlauf befindlichen evangelischen Beschreibungen sich veranlaßt fühlt, eine solche zu entwerfen, in welcher er, der gebildete Arzt, indem er durch Augenzeugen über die Ereignisse des Lebens Jesu sich genau unterrichten läßt, von Anfang an sowohl den Ansprüchen der ins

Einzelne gehenden Kritik (der Objektivität), als auch den Ansprüchen auf Zusammenhang (Pragmatismus) Genüge zu thun im Stande ist.

Die geschichtliche Einleitung zum Lukasevangelium ist um so bedeutungsvoller als Lukas unter den Verfassern der Evangelien derjenige ist, welcher in sein Evangelium die meisten der zu der evangelischen Vorgeschichte gehörenden Züge aufgenommen hat, welche von der negativen Kritik ziemlich allgemein als mythisch hingestellt werden. Er gibt nämlich zu erkennen, daß sein kritisches Verfahren auch diesen Theil seiner Darstellung umfasse. Er hätte sich kaum entschiedener ausdrücken können, wenn er die Mythen witternden Kritiker unserer Tage im Auge gehabt hätte. Es ist eine rein historische Kritik, welcher er Ausdruck leiht im Unterschied von der sozusagen philosophischen Kritik, welche im Allgemeinen die kritischen Elemente der heidnischen Antike sowie auch die heutige negative Kritik auszeichnet. Eine solche Kritik, wie Lukas sie anwendet, ist auch überall zu empfehlen, wo es sich wie für ihn um rein geschichtliche Fragen handelt. Genaue Prüfung der Quellen, welchen man den geschichtlichen Stoff entnimmt, ist eine Grundvoraussetzung aller Geschichtsschreibung, welche auf Objektivität Anspruch machen soll.[1]

Einer der nachdrücklichsten Einwände gegen die Annahme der negativen Kritik, daß die Evangelien in der Darstellung des Lebens Jesu ungeschichtlich seien, liegt in den Briefen des Paulus vor. Vornehmlich seine hinsichtlich der Echtheit von der Kritik fast unangetastet gelassenen vier Hauptbriefe bekräftigen die Wahrheit der Hauptzüge der evangelischen Zeugnisse. Es ist schon zuvor darauf hingewiesen worden, wie die Darstellung der letzteren von dem der Kritik so verhaßten Wunder in diesen Briefen ihre Bestätigung findet. Auch die Gottheit Christi wird, wie wir ebenfalls nachgewiesen haben, hier anerkannt. Daß übrigens Christus nicht blos für Paulus, sondern auch für die erste christliche Gemeinde als mehr als ein bloser Mensch galt, geht u. a. hervor aus dem Anfang des ersten Briefes Pauli an die Korinther, in welchem er sich an die Christen wendet als an diejenigen „die anrufen den Namen unseres Herrn Jesu Christi". Aus dieser und anderen Stellen der von Baur als echt angesehenen paulinischen Briefe geht also hervor, daß der Glaube an die Gottheit

1) Da Lukas auch Verfasser der Apostelgeschichte ist, so hat das Gesagte auch Bedeutung hinsichtlich dieser Schrift, welche ebenfalls seitens der negativen Kritik angegriffen wird.

Christi keineswegs erst im zweiten Jahrhundert aufgekommen ist, sowie daß das Urchristenthum folglich nicht, wie Baur annimmt, ebonitischen Charakter trug.

Obschon Paulus seine apostolische Würde nicht auf Menschen gründet, so hebt er doch im Brief an die Galater hervor, daß er für seine Verkündigung des Evangeliums die Anerkennung des Jakobus, Petrus und Johannes, „die für Säulen angesehen waren", erlangt habe (Gal. 2, 9). Das läßt unter anderem erkennen, daß auch Paulus seinerseits die genannten Apostel durchaus als treue evangelische Zeugen ansah, und dieser Umstand widerspricht deswegen entschieden der Annahme Baur's, daß ein Gegensatz bestanden habe zwischen dem Petrinismus und Paulinismus. Derselbe legt aber auch ein kräftiges Zeugniß ab gegen die Annahme, daß die Evangelien mythische Darstellungen seien. Das bezügliche Zeugniß des Paulus hat um so mehr zu bedeuten, als die ihm eigenthümliche kritische Schärfe ihn vor dem Vorwurf sicherstellen muß, er habe sich einerseits selbst auf dem Gebiet der Mythendichtung bewegt, andererseits einem Repräsentanten einer mythischen Anschauung seine Anerkennung gewährt.

Alles, was wir hier angeführt haben, ist einstimmig für den wahrhaft objektiven Charakter der Evangelien eingetreten. Dasselbe hat sich sonderlich gegen die negative Kritik gewandt, welche in den Evangelien nationale Mythenbildungen erblickt. Zugleich aber ist andeutungsweise daraus hervorgegangen, daß auch diejenige Richtung der negativen Kritik im Unrecht ist, welche die Evangelien in das Gebiet der bewußten Dichtung verweist. Die Unrichtigkeit der Annahme Baur's in dieser Beziehung läßt sich um so leichter erkennen, als es von seinen eigenen Schülern nachgewiesen worden ist, daß seine Meinung über die Abfassungszeit der Evangelien von der Wissenschaft verworfen werden muß. Damit fällt auch die Hauptstütze für die Annahme, daß die Evangelien nebst mehreren der übrigen neutestamentlichen Schriften unecht seien.

Daß die vier Evangelisten, die durch die Wissenschaft mit geschichtlicher Evidenz nachgewiesenen Verfasser der vier Evangelien, den Inhalt der letzteren keineswegs bewußt erdichtet haben, geht unter anderem daraus hervor, daß dieser Inhalt, wie erwähnt, bereits frühzeitig Gegenstand des Gemeinglaubens der christlichen Gemeinde war. Die Augenzeugen des daselbst Geschilderten würden nicht weniger Protest gegen denselben erhoben haben, wenn er eine bewußte Dichtung gewesen als wenn er unbewußt erdichtet worden wäre. Ueber-

dies gestattet der den heiligen Verfassern eigene sittliche Charakter die Annahme mit nichten, daß sie absichtlich haben betrügen wollen. — Wir haben ja erkannt, daß die Voraussetzungen für eine wahrheitsgemäße Darstellung in reichem Maaße vorhanden waren. — Welche Absicht soll sie denn zu solchem Betrug veranlaßt haben? Sie hatten ja nur Gefängniß und Tod von ihrem freimüthigen Bekenntniß zu erwarten.

Die Evangelien als Kunstdichtungen von der Art, welche wie z. B. die Allegorie nicht zu täuschen beabsichtigen, anzusehen, verbietet nicht nur ihr eigener Charakter, sondern auch der niedrige Bildungsgrad, welcher durchweg den Verfassern eigen war. Lukas ist ja der Einzige, welcher im Besitz einer Bildung war, die nach den Ansprüchen jener Zeit eine höhere genannt werden kann.

Insonderheit das Johannesevangelium hat die negative Kritik in das Gebiet der bewußten Dichtung verweisen wollen. Allein nicht einmal dies Evangelium rechtfertigt eine solche Annahme. Das in demselben von Christo entworfene Gesammtbild ist ja wesentlich dasselbe wie in den übrigen Evangelien. Es handelt nicht, wie man wol behauptet hat, von spekulativen Ideen, für welche es in bewußter Weise eine Wirklichkeit erdichtet, sondern es handelt im Gegentheil von geschichtlichen Wahrheiten, in denen göttliche Ideen ihre Verwirklichung gefunden haben. Die geschichtlichen Erinnerungen sind nur, sozusagen, in mehr einheitlicher und freier Weise verarbeitet, bevor sie schriftlich wiedergegeben wurden.

Eine solche Freiheit in der Wiedergabe, welche dem praktischen Zweck, den die Evangelien im Auge haben, sich anpaßt, ist auch den übrigen Evangelien nicht fremd. Allein es ist eine Freiheit, welche eine innere objektive Genauigkeit keineswegs ausschließt, sondern vielmehr vermöge der Leitung des Geistes in sich beschließt. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit! Die biblisch-geschichtliche Reproduktion hat ja übrigens, wie wir schon in Hinblick auf das Alte Testament hervorgehoben haben, allzeit mehr den Inhalt als die Form im Auge. Der Umstand, daß man z. B. die Reden Jesu nicht wiedergegeben hat in sklavischem Gehorsam gegen die Form, hebt ja die innere Wahrheit der Darstellung nicht auf. Indessen ist zu bemerken, daß der Charakter der morgenländischen Ausdrucksweise im Allgemeinen und Jesu parabolische und bilderreiche Sprache im Besonderen mehr als in anderen, ähnlichen Fällen eine äußere Treue auch im Hinblick auf die Form ermöglichte. Welche Ursprünglichkeit und Originalität

verräth sich nicht oftmals in den Ausdrücken, welche von den Evangelien gebraucht werden!

Eine solche Ursprünglichkeit und Originalität kommt auch zum Vorschein dort, wo die heiligen Schriftsteller sich mehr selbständig bewegen. Ja, man muß sogar bis zu dem Zugeständniß fortschreiten, daß das ganze Neue Testament, rein sprachlich angeschaut, in besonders kräftiger Weise bezeugt, daß daselbst etwas für die Welt ganz Neues zum Ausdruck gelangt. Der Geist der nationalen griechischen Sprache hat eine innere Umbildung durchmachen müssen, um dem heiligen Geist des Christenthums als Organ dienen zu können. Die Selbständigkeit der Sprachbildung kommt namentlich klar zum Vorschein, wenn man das Neue Testament vergleicht mit den in griechischer Sprache verfaßten Werken der beiden vornehmsten Repräsentanten des national jüdischen Geistes jener Zeit, des Philo und Josephus. Diese Selbständigkeit legitimiert sich auch bei der Vergleichung mit den griechisch verfaßten Apokryphen und mit der Septuaginta. Ein Abglanz der gottmenschlichen Heiligkeit Christi leuchtet aus dieser sprachlichen Neubildung hervor. Die griechische Sprache mit ihrer Bildsamkeit war dafür auch am meisten geeignet.[1]

Wie die Evangelien ausgesehen hätten, wenn sie bewußte Dichtungen von jener Art gewesen wären, welche die Kritik unter Führung Baur's ihnen hat zuschreiben wollen durch die Behauptung, es lägen in denselben Tendenzschriften vor, welche erst in der ersten Hälfte und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das Tageslicht erblickt hätten, davon läßt sich unschwer eine Vorstellung gewinnen. Wir besitzen nämlich derartige Tendenzdichtungen, und zwar eben aus der genannten Zeit, in den ältesten apokryphischen Evangelien, die bis auf unsere Tage bewahrt geblieben sind. Dahin gehören das protevangelium Jacobi und die acta Pilati, die nach Tischendorf in den ersten drei Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts verfaßt sind, sowie auch das evangelium Thomae Israelitae, dessen Abfassung nach dem genannten Theologen in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu verlegen ist.[2]

Die apokryphischen Evangelien sind ungemein werthvoll für diese Evangelienkritik. Abgesehen davon, daß sie gleich mehreren anderen der frühesten Erscheinungen der kirchlichen und häretischen Literatur

1) Vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist.
2) Vgl. Tischendorf, a. a. O.. S. 76 ff.

zahlreiche Zeugnisse enthalten, welche die Abfassung unserer vier kanonischen Evangelien während der letzten Hälfte des ersten Jahrhunderts bekräftigen, sind sie auch sonderlich geeignet, den wahrhaft objektiven Charakter der kanonischen Evangelien zu bestätigen. (Das Letztere gilt übrigens mehr oder weniger auch von der zahlreichen Sammlung von apokryphischen Evangelien, welche in der folgenden Zeit zum Vorschein kommt.) Man braucht nur diese beiden Arten evangelischer Schilderungen, die kanonischen und die apokryphischen mit einander zu vergleichen, dann springt es sogleich in die Augen, daß man in dem einen Fall objektive Geschichte, in dem anderen Fall Dichtung vor sich hat. Schon die Wahl des Gegenstands der Darstellung der apokryphischen Evangelien ist geeignet, die Objektivität dieser Darstellung verdächtig zu machen. Während die kanonischen Evangelien lediglich das durch Augenzeugen Bekräftigte behandeln, bewegen sich hingegen die apokryphischen Evangelien mit Vorliebe auf einem Gebiet, für welches eine durchaus geschichtliche Ueberlieferung fehlt, weswegen eine ausgeschmückte Ueberlieferung sich daselbst zur Geltung zu bringen sucht. Bei dem Bestreben, in dieser Richtung die kanonischen Evangelien zu vervollständigen, schafft sich die dichtende Phantasie, die im Dienste gewisser Tendenzen von namentlich dogmatisch-häretischer Natur steht, freien Spielraum, um ein geschichtliches Material im Anschluß an das von der dichtenden Sage in dieser Beziehung bereits Geschaffene herzustellen. Auf diese Weise werden namentlich die Eltern Jesu, seine Geburt, seine Kindheit und sein letztes Geschick zum Gegenstand der Behandlung. Der allzusehr tendenziöse Charakter der Darstellung verräth deutlich die bewußte Dichtung.

Auch den kanonischen Evangelien kann man freilich eine gewisse Tendenz nicht absprechen, diese Tendenz aber, welche praktischer Natur ist und deutlich hervortritt als die Folge eines gegebenen zeitgeschichtlichen Bedürfnisses, bringt es lediglich mit sich, daß die Verfasser aus dem reichen, durch Augenzeugen bekräftigten Stoff dasjenige auswählen, welches sonderlich geeignet ist, eben die verschiedenen Bedürfnisse zu befriedigen, welche sie, jeder für sich, im Auge haben. Sie lassen sich dadurch nicht dazu verleiten, wie die Verfasser der apokryphischen Evangelien, einen, der reinen Ueberlieferung fremden Stoff zu erdichten oder einen solchen schon zuvor sagenhaft ausgeschmückten Stoff zu benutzen.

Die zeitgeschichtlichen Momente, welche wegen der besonderen praktischen Ziele der kanonischen Evangelien die Berichte beeinflussen,

tragen wesentlich zur Aufrechterhaltung von deren wahrhaft geschichtlichem Charakter bei. Es werden nämlich in dieselben eine Menge verschiedener geographischer, ethnographischer und profangeschichtlicher Züge eingeflochten, welche wegen ihrer bis ins geringste Detail sich erstreckenden Genauigkeit davon Zeugniß ablegen, daß man in den Evangelien sich auf geschichtlichem Boden befindet. Dieses Zeugniß ist um so machtvoller als die erwähnten Züge oft Verhältnisse von sonderlich verwickelter und für die erste christliche Zeit eigenthümlicher Natur wiedergeben. Wären die Verfasser nicht Zeitgenossen der geschilderten Verhältnisse gewesen, dann hätten sie bei der Wiedergabe derselben häufig Mißgriffe gemacht. Das läßt sich aus den apokryphischen Evangelien beweisen. Diese sind eines so treuen Anschlusses an die gegebenen geschichtlichen Verhältnisse nicht fähig. Vielmehr verräth der erdichtete Stoff sich fast in allen Punkten. Das Natürliche wird unnatürlich, das Wunderbare mirakelhaft. Man verspürt hier nicht mehr die frische Ursprünglichkeit, die naive Unparteilichkeit, die nüchterne Keuschheit, ja das gottmenschliche Decorum der kanonischen Evangelien. Vielmehr bilden die durch ihre zahlreichen Uebertreibungen platten und trivialen Apokryphen hierzu einen Gegensatz. Damit wollen wir indessen nicht in Abrede stellen, daß sie, mit Kritik benutzt, einen gewissen geschichtlichen Werth haben können.

Es ist deswegen durchaus unberechtigt, wie es seitens der Kritik häufig geschehen ist, in Hinblick auf die Glaubwürdigkeit die kanonischen und die apokryphischen Evangelien auf eine Linie zu stellen. Während alle Umstände einstimmig für den durchaus objektiven Charakter der ersteren eintreten, machen die gleichen Umstände den objektiven Charakter der letzteren durchaus zweifelhaft. Der Einwand, daß die kanonischen Evangelien, wie solches offenbar für die Apokryphen häufig zutrifft, unter einander wiederholt in unlöslichem Widerspruch stehen, ist unbegründet. Selbst wenn der Nachweis geführt würde, daß ein Widerspruch zwischen den Angaben der verschiedenen Evangelien in ihrer kanonisch vorliegenden Gestalt wirklich vorhanden sei, so würde derselbe sich lediglich auf äußerliche Nebenumstände beschränken, und dieses zwar in so geringem Umfang, daß sich daraus keineswegs ein Beweis gegen ihren objektiven Charakter im Allgemeinen gewinnen läßt. Dagegen ist ihre allgemeine gemeinsame Uebereinstimmung, soweit als die Darstellung parallel läuft, die nicht nur in Hauptsachen sondern auch in Nebendingen vorliegt, einer der zwingendsten Beweise für ihren objektiven Charakter.

Es dürfte nämlich als ein historisch-kritisches Axiom gelten, daß, wenn mehrere Schriftsteller, so wie hier, unabhängig von einander und verschiedenen Bildungsgrades dennoch in ihren auf Zeugnissen aus erster oder zweiter Hand beruhenden Berichten zu einer bis ins Einzelne gehenden Uebereinstimmung gelangen, nicht nur in Hauptsachen sondern auch durchweg in Nebensachen, die mit jenen nur in losem Zusammenhang stehen — es dürfte als ein historisch-kritisches Axiom gelten, wiederholen wir, daß solchen Berichten durchgehend ein objektiver Charakter innewohnt und zwar auch hinsichtlich derjenigen Bestandtheile, für welche keine Parallelen vorliegen. Ja, die Verschiedenheit solcher Berichte kann zu einem Beweis für die Objektivität werden. Wäre eine solche Verschiedenheit nicht vorhanden, dann könnte man leicht wähnen, dieselben seien ganz und gar in Abhängigkeit von einander entstanden, weswegen eben gemeinsame Verstöße gegen die objektive Treue zum Vorschein kämen. Namentlich die eine oder andere wirkliche Divergenz in äußerlichen Nebenumständen kann dazu dienen, die Selbständigkeit zu erweisen und damit zugleich auch die Objektivität in allen parallen Abschnitten, in denen eine Uebereinstimmung vorliegt.

Das Gesagte gilt besonders für die kanonischen Evangelien. Die in denselben nachgewiesenen gegenseitigen Widersprüche lassen sich wenigstens zum größten Theil als lediglich scheinbare erweisen. Im Allgemeinen nämlich verschwindet der Charakter eines Widerspruchs vor einer wahrhaft zeitgeschichtlichen Betrachtung, die im Stande ist, die einzelnen Evangelien sowol nach ihrer Gesammtheit als auch nach ihren verschiedenen Theilen im Lichte des verschiedenen geschichtlichen Zwecks, welcher sie wesentlich hervorgerufen hat, sowie im Lichte der Eigenthümlichkeiten jedes einzelnen Schriftstellers anzuschauen. Für eine solche geschichtliche Betrachtungsweise verschwinden durchgehend auch die vorgeblichen, gegen anderweitig bekräftigte geschichtliche Daten vorhandenen Widersprüche, die man in den Evangelien zu finden meint. Sollte an irgend einem Punkt eine Uebereinstimmung mit der Profangeschichte nicht zu erreichen sein, so folgt daraus nicht, daß die mangelnde Objektivität der evangelischen Darstellung zur Last fällt, da diese im Allgemeinen, wie gesagt, sogar in den geringsten Details sich als ein treuer Ausdruck für die Zeitverhältnisse erweist.

Es ist von Wichtigkeit, das soeben Gesagte festzuhalten und zu verwerthen gegenüber einer Kritik, welche die Glaubwürdigkeit der Evangelien im Großen und Ganzen abhängig machen will von der

Glaubwürdigkeit mit Bezug auf gewisse Einzelheiten, obschon diese sich lediglich auf äußerliche Nebenumstände beschränken. Es ist bekannt, wie z. B. Strauß in einem geschichtlichen Mißgriff, den er Lukas bei dem Bericht über die Schätzung (im Anfang des zweiten Kapitels) unter einem gewissen Quirinius zuschreibt, einen Beweis dafür sehen will, daß man den Evangelien im Allgemeinen eine geschichtliche Glaubwürdigkeit nicht beimessen dürfe. Er findet hier einen Widerspruch gegen das, was die Profangeschichte in den hierher gehörigen Fragen erwähnt. Allein es bedarf nur einer schnellen Durchsicht der vielen geschichtlichen Auslegungen der genannten Stelle, um zu erkennen, daß die bezügliche Angabe des Lukas, ohne dem Ausdruck Gewalt anzuthun, in mehrfach verschiedener Weise sich erklären läßt übereinstimmend mit demjenigen, was von anderem Standpunkt aus in dieser Sache zugestanden ist.[1]

Der wahrhaft objektive Charakter der kanonischen Evangelien läßt sich also, wie die obige Darstellung nachweisen will, mit einem Nachdruck geschichtlich konstatieren, wie er hinsichtlich geschichtlicher Erzeugnisse im Allgemeinen selten sich zur Geltung bringt. Wenn hierzu nun noch kommt, daß, wie zuvor hervorgehoben ward, der einzelne Christ unabhängig von aller historischen Kritik schon als solcher volle Gewißheit hat, daß die Evangelien ihrem wesentlichen Inhalt nach die göttliche Offenbarung in Christo treu wiedergeben, so wird es nur noch klarer, daß die Evangelien hinsichtlich ihrer objektiven Gültigkeit keiner geschichtlichen Darstellung etwas nachgeben. Die objektive Gültigkeit der Evangelien ist im Gegentheil sicherer nachgewiesen, als die Gültigkeit irgend eines geschichtlichen Erzeugnisses aus anderen Gebieten. Dasselbe muß auch von der wahrhaft pragmatischen Natur der Evangelien gesagt werden. Diese ist ebenfalls über allen Zweifel erhaben. Wo findet sich wol das Verhältniß zwischen Grund und Folge der fortschreitenden Entwickelung, zwischen Ursache und Wirkung so treu wiedergegeben wie hier?

Allein indem wir also im Hinblick auf die Objektivität und den Pragmatismus in den Evangelien hier ein Muster geschichtlicher Darstellung erblicken, wollen wir natürlich damit keineswegs behaupten, daß sie Muster einer in jeder Richtung vollständigen geschichtlichen Darstellung der von ihnen geschilderten Ereignisse seien. Es soll damit lediglich gesagt sein, daß sie eine solche Dar-

1) Vgl. z. B. das von Godet in seinem Kommentar hierüber Gesagte.

stellung seien in dem Umfange und in der Weise, wie die praktischen und zeitgeschichtlichen Gesichtspunkte, durch welche sie bestimmt werden, es erfordern und der gegebene geschichtliche Stoff es ermöglicht.

Daß die Voraussetzungen für eine Darstellung von solcher Art, wie wir sie in den Evangelien als vorhanden erkannt haben, durch das Christenthum selbst in einer Weise wie nie zuvor, nicht einmal im Judenthum verwirklicht worden sind, das braucht man nur zu erwähnen, damit es alsbald verstanden werde. Es liegt klar zu Tage, daß Alles, was wir als die inneren und geistigen Bedingungen für eine wirkliche Geschichtsschreibung genannt haben, zu einer principiellen Erfüllung gelangt ist, welche keine Mängel kennt. Das Wesen Gottes ist hier in so vollkommener Weise enthüllt worden, als es dem Menschen faßbar ist. Dadurch wird eine klarere Erkenntniß der Weltentwickelung, so wie sie einheitlich bestimmt wird durch seine liebevolle Weisheit und Macht, erlangt. Gleichzeitig lernt auch der Mensch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, in so weit als dieselbe durch die menschliche Freiheit ihr Gepräge erhält, besser zu verstehen und zu unterscheiden, mag nun entweder die wahre Freiheit in Gott oder die falsche Freiheit (Selbstsucht) darin wirksam sein.

Da aber die Geschichte der christlichen Offenbarung wesentlich Gemeinschaftsgeschichte ist, im Großen und Ganzen betrachtet, eine Darstellung der die objektive Grundlegung der kirchlichen Gemeinschaft umfassenden Momente, so ist für ihre subjektive Wirklichkeit die Weckung des kirchlichen Gemeinschaftsbewußtseins erforderlich. Das geschieht auch in entscheidender Weise durch die Ereignisse des ersten Pfingstfestes. Damals trat gewissermaßen die Geburtsstunde der christlichen Geschichte ein. Vermöge der Weihe des Geistes erlangten damals nicht allein die allgemeinen inneren Bedingungen eines wahrhaft weltgeschichtlichen Standpunkts ihre Erfüllung, sondern es ward auch eine Geistesgemeinschaft, ein Gemeinschaftsbund gewonnen, welcher die Menschen enger aneinander knüpft, als irgend ein nationaler Völkerbund. Der Geist, welcher ausgegossen ward, der Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit leitet, strahlt sein Licht aus über alle Glieder des neugestifteten, seiner Bestimmung nach allumfassenden Bundes. Durch dieses Licht wird es den auserkorenen Werkzeugen Gottes möglich, hineinzuschauen in die Gnadenökonomie Gottes und in wahrhaft objektiver und pragmatischer Weise das geschichtliche Fort-

schreiten derselben wiederzugeben. Die hellere Beleuchtung des Reiches der Gnade wirft ihren Widerschein auch über das Reich der Natur. Außerdem dürfen wir die zuvor in anderem Zusammenhang hervorgehobene Erleuchtung und Leitung nicht vergessen, welche dem Bedürfniß der neuen Gemeinschaft entsprechend, den heiligen Schriftstellern zutheil ward bei der Darstellung der Heilsoffenbarung.

Gedanken über rechte und falsche Verteidigung der Bibel.*

Von Franz Delitzsch.

Wenn man ein Buch vor sich hat, welches seinem Gesamteindruck und seinen sittlich-religiösen Wirkungen nach unseres Vertrauens werth scheint, so werden wir geneigt sein anzunehmen, daß manches, was uns daran abstößt, doch bei näherer Betrachtung in einer nicht zu seinen Ungunsten ausschlagenden Weise sich erklären lasse. Die Bibel darf in eminentem Sinne als ein solches vertrauenswürdiges Buch gelten. Wir verkennen nicht das Großartige der Geistesschöpfungen, welche in den Religionsbüchern des Brahmanismus und Buddhismus vorliegen, aber die im Vergleich damit majestätisch schlichte Bibel trägt doch in viel höherer Weise göttlichen Stempel. Sofort auf ihrem ersten Blatte wird Gott der Eine und Heilige proklamiert, dessen Werk das Weltall und insbesondere der zum Herrn der Erdwelt berufene gottesbildliche Mensch ist. Und von da, wo der Sündenfall der Erstgeschaffenen berichtet ist, streben Verheißung und Hoffnung durch Geschichte und Prophetie hindurch auf einen Menschen, in welchem Gott sich der Menschheit offenbaren und in ein neues Verhältniß einer auf Sündenvergebung basierten Liebesgemeinschaft zu den Menschen treten wird. Und in den Evangelien steht in JEsus Christus dieser Mensch vor uns, ein idealisch großer und heiliger Mensch, wie die Menschengeschichte keinen sonst aufzuweisen hat. Wir brauchen nur ihn anzusehen, um in allen Lagen des Lebens zu erkennen, was Gottes Wille an uns ist. Er ist in seinem Thun und Leiden wie die sich selbst uns zum Heile opfernde

* Aufzeichnungen für Vorträge in der Anglo-amerikanischen Exegetischen Gesellschaft im Sommerhalbjahr 1889.

himmlische Liebe. Und unleugbar für Jeden, der die Weltgeschichte nicht nach eigenem Belieben verdreht, bleibt das Eine: Er zuerst hat verkündet, daß Gott als Schöpfer und Erlöser der Vater aller Menschen ist und sie alle als Seine Kinder in Bruderverhältniß zu einander setzen will. Und Er zuerst hat über das Geschick des Menschen nach dem Tode Aufschlüsse gegeben, welche, als aus dem Munde des Sündlosen, Gotte so nahe wie kein Anderer Stehenden, ergangen, eine Bürgschaft der Wahrheit in sich tragen, welche sie hoch über die Meinungen und Lehren anderer Religionsstifter erhebt. Die Bibel ist das Buch von Gott dem Einen und Heiligen, das Buch von dem in JEsus verwirklichten Ideale der Menschheit, das Buch der Humanitätsreligion, welche Gott, als den das Heil aller Menschen Wollenden, in gleichmäßiges Verhältniß zu allen setzt. Das Christenthum, dessen Vorbereitung und Grundlegung die Bibel erzählt, hat die Menschengeschichte halbiert. Ueberall, wohin es gedrungen, hat es eine neue Welt des Geisteslebens und der Gesittung geschaffen. Es hat viele Entstellungen erlitten, aber ohne daß sie vermocht haben, sein göttliches Wesen unkenntlich und unwirksam zu machen.

Auch in Indien ist die Sonne des Christenthums aufgegangen, und wenn sie auch bisher nur zu einem kleinen Theile die Idololatrie hinwegzuschmelzen vermocht hat, so verdankt ihm Indien doch das Schwinden solcher Greuel wie der Witwenverbrennung und einer sich selbst zerfleischenden Askese. Auch die Abpferchung der Kasten von einander ist durch das Christenthum wenigstens im Princip gerichtet. Aber es wiederholt sich dort, was sich ereignet hat, als die apostolische Predigt den Götterkultus des Orbis Romanus in Trümmer legte — das Heidenthum raffte sich damals auf, Celsus schrieb 176—178 seine Schriften gegen das Christenthum, die sich selbst aber dadurch diskreditieren, daß er an die Stelle der vielen Götter eine Gottheit setzt, die sich nicht um die Menschheit kümmert. Und der Neuplatonismus suchte das Heidenthum zu idealisieren; Porphyrius, der Schüler Plotin's (gest. 304), bekämpft das Christenthum ebenso wie Celsus mit Waffen, die ihm großentheils jüdischer Christushaß geliefert hatte. Ebenso ist jetzt in Indien eine Hindu-Tract-Society entstanden, welche die Religion der Veden idealisiert und für eine ungleich vollkommenere Religion als das Christenthum erklärt, und dieses mit Waffen bekämpft, welche großentheils der Wissenschaft des Abendlandes entlehnt sind, jener Wissenschaft, welche sich dem historischen Christenthum gegenüber in vernichtender Kritik gefällt, indem sie der modernen Weltanschauung

huldigt, die alles wunderbare Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte negiert.

Ein Traktat dieser Gesellschaft ist Contradictions of the Bible betitelt. Es werden da 119 Selbstwidersprüche der Bibel aufgezählt. Ohne im Einzelnen auf diese einzugehen, wollen wir hier nur angeben suchen, wie sich dieser Hindu-Polemik und überhaupt der negativen Kritik gegenüber die christliche Verteidigung der Bibel zu stellen hat.

1. Es ist wahr, daß sich hunderte von Widersprüchen aus der Bibel notieren lassen; aber es sind Widersprüche, welche ihre Aufhebung fordern und das Nachdenken über das Ja und Nein hinaus zu tieferer Erfassung und Harmonisierung des sich Widersprechenden treiben. So z. B. wenn einerseits gesagt wird: „Siehe der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht" (Ps. 121, 4), und andererseits (Ps. 44, 24) an den HErrn der Gebetsruf ergeht: „Wache auf, warum schläfest du?" Dort ist Schlafen ein anthropopathisches Bild, hier kommt der Schlaf in Betracht als Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Außenwelt und als Ruhe der nach außen wirksamen Kräfte. Gott schläft gleichsam, indem Er in das äußere Geschehen hienieden nicht eingreift. — In Gen. 6, 6 lesen wir: „Da reuete es den HErrn, daß Er den Menschen gemacht auf Erden, und er betrübte Sich in Sein Herz hinein". Und dagegen 1 Sam. 15, 29: „Gott ist nicht ein Mensch, daß Ihn etwas gereue". Dort ist der Ausdruck anthropopathisch, aber Ausdruck der Wahrheit, daß Gott nicht absolute Apathie ist, daß Er der Lebendige, auf welchen es nicht ohne Rückwirkung bleibt, wenn Seine heilige Liebe schnöde zurückgestoßen wird.

Ich habe vor etwa 20 Jahren einen Vortrag über einige bis jetzt wenig beachtete Seiten des Johannes-Evangeliums gehalten. Es kommt, wie ich dort zeigte, im Johannes-Evangelium ungemein häufig vor, daß was an einer Stelle bejaht, an der anderen verneint wird. Es ist schon auffällig, wenn wir 3, 22 lesen: JEsus taufte, und dagegen 4, 2: JEsus selber taufte nicht; oder wenn 12, 37—40 gesagt wird, daß die Volksgenossen JEsu trotz aller Zeichen nicht an Ihn glaubten und wegen des auf sie gelegten Verstockungsbannes nicht glauben konnten, und der Evangelist 12, 42 fortfährt: Doch der Obersten glaubten viele an ihn. Noch ungleich häufiger aber als innerhalb der Erzählung sind solche ihrem Wortlaute nach sich schnurstracks zuwiderlaufende Aussagen in den Reden JEsu. Während Er

3, 17 sagt: Gott hat Seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß Er die Welt richte, und 12, 47: Ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sagt er 9, 39: Ich bin zum Gerichte in diese Welt gekommen. Er sagt 5, 31: So Ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugniß nicht wahr, und dagegen 8, 14: So Ich von mir selbst zeugen würde, so ist mein Zeugniß wahr. — Er sagt 13, 31: Nun ist des Menschen Sohn verkläret; und doch hat der Evangelist kurz zuvor bemerkt: Der heilige Geist war noch nicht da, denn JEsus war noch nicht verkläret. Er sagt 16, 5: Niemand unter euch fragt mich: Wo gehest du hin? und doch hat Simon Petrus kurz vorher (13, 36) wörtlich so gefragt: Herr, wo gehest du hin? — Sogar im Munde des Volkes finden sich solche Aussagen, die sich wie Ja und Nein verhalten. Die Jerusalemer sagen 7, 27: Wir wissen, von wannen dieser ist, und 9, 29: Diesen aber wissen wir nicht, von wannen er ist.

Warum hat der Evangelist, als er sein Evangelium überlas, diese Widersprüche nicht getilgt? Wir haben Ursache es ihm zu danken, denn er zeigt uns, daß es Aussagen geben kann, welche ihrem Wortlaute nach sich widersprechen und doch, bei der Wurzel ihres Sinnes erfaßt, sich nicht widersprechen; daß zwischen Buchstaben und Geist ein Verhältniß der Incongruenz besteht, welches den Buchstaben ungeeignet macht, die reine Erscheinung des Geistes, der erschöpfende Ausdruck des Gedankens zu sein; daß Sätze, welche unvereinbar auseinanderzuklaffen scheinen, gar oft bei wohlwollender und gründlicher Betrachtung sich als zwei Seiten der Einen, vollen Wahrheit geben. Es giebt ein Ja und Nein der absoluten Antithese, welches einer Vereinbarung so wenig fähig ist, als die principiellen Gegensätze des Guten und des Bösen. Aber es giebt auch ein Ja und Nein der relativen Antithese, welches die Synthese nicht allein zuläßt, sondern, wenn man nicht bei einseitiger Erkenntniß stehen bleiben will, sogar fordert. Es giebt eine Wahrheit, welche über oder unter dem Ja und Nein liegt, worein sie sich spaltet, und bezugs welcher der Satz Johann Valentin Weigel's, eines sächsischen, in Bekämpfung der todten Orthodoxie ohne Noth heterodox gewordenen Lehrers, gilt: Alteritas est defectus ab unitate, unitas est perfectio d. h. es giebt eine tief unter und hoch über dem sic et non liegende tiefere, höhere Wahrheit.

2. Nach einer anderen Seite hin wird die Verteidigung der Bibel gegen Auflösung derselben in Widersprüche nicht gelingen können, wenn nicht willig zugegeben und entschieden gelehrt wird, daß die Bibel kein vom Himmel gefallenes Buch ist, sondern eine Offenbarungs-

urkunde des Willens und der Wege Gottes, welche durch Menschenherzen hindurchgegangen und von Menschenhänden geschrieben ist, also nicht frei von allen Affektionen des Menschlichen. Diese Offenbarungsurkunde gilt uns als inspiriert; aber Inspiration ist ein Gattungsbegriff, welcher sehr mannigfach geartete und abgestufte Geisteswirkungen unter sich begreift. Der Prophet, wenn er Zukünftiges weissagt, wird in überwältigenderer Weise vom Geiste getrieben, als wenn er die Vergangenheitsgeschichte schriftlich macht, und der geschichtschreibende Prophet steht über dem seine individuellen Erfahrungen und Empfindungen in geistliche Worte ergießenden Psalmisten. Hinwieder sind die geistlichen Wehen, unter denen ein Psalm geboren wird, ganz anderer Art als die Geistesarbeit des ältere Geschichtswerke excerpierenden und diese Excerpte gewissen Hauptgesichtspunkten unterwerfenden Chronisten, und die Gottesgelahrtheit des Chronisten steht ihrerseits höher als der fromme Patriotismus, mit welchem Nehemia seine Denkwürdigkeiten schrieb, oder das gar keinen geistlichen Eindruck machende nationale Selbstgefühl, mit welchem der Verfasser des Buches Esther diese seine Denkschrift über die Entstehung des Purimfestes verfaßte. Aber alle diese mannigfach gearteten Geisteswirkungen, welche so viele Stufen bis nahe zum Nullpunkte durchlaufen, wo sie für uns gar nicht mehr wahrnehmbar und nachweisbar sind, werden umschlossen von der Kreislinie Einer Geisteswirkung, deren Produkt nicht nur die Thora sondern auch das Buch Esther war — Gott fügte es, daß der Verfasser sich anschickte zu schreiben, und Er, der sein Absehen auf ein bis ans Ende der Tage zweckdienliches Schriftenganzes hatte, bewirkte durch Seinen Geist, daß ihre Bücher den Inhalt und die Gestalt gewannen, welche sie geeignet machten, integrierende Theile dieses Schriftenganzen zu sein. Diese außerhalb des schriftstellerischen Bewußtseins gelegene Geisteswirkung ist der letzte Entstehungsgrund aller Theile der alttestamentlichen Schrift. — Ein großer Theil der bekrittelten Widersprüche verliert das Anstößige, wenn man willig einräumt und rückhaltlos bekennt, daß es zu den Eigenthümlichkeiten der biblischen und insbesondere der alttestamentlichen Geschichtschreiber gehört, ihre Quellen treu zu excerpieren und da, wo sich über dieses oder jenes Ereigniß in den Quellen verschiedene Ueberlieferungen fanden, diese ohne gewaltsames Eingreifen nebeneinander zu stellen, die Ausgleichung oder auch die Bevorzugung der einen Ueberlieferungsgestalt vor der andern forschenden Lesern überlassend. Ein Beweis für die peinliche Genauigkeit der Excerpierung ist dies, daß zuweilen die Bemerkung

„bis auf den heutigen Tag" aus der Quellenschrift herübergenommen wird, auch wo sie nicht mehr zutrifft; wie z. B. der Chronist, 2 Chr. 5, 9, sowie der Verfasser des Königsbuchs, 1 Kön. 8, 8, das „bis auf den heutigen Tag" der Quellenschrift beibehält, obgleich zur Zeit des einen so wenig wie des anderen noch ein Tempel mit Bundeslade bestand. — Ein Beispiel für die Mittheilung einer und derselben Geschichte nach verschiedenen Traditionen ist Num. Kap. 22, wo V. 22 zeigt, daß da das Excerpt einer anderen Quelle beginnt. Andere frappante Beispiele dieser Art enthält die Geschichte Saul's und David's.

3. Aber auch das muß zugestanden werden, daß sich in dem Texte der heiligen Schrift, wie er vorliegt, Irrungen finden. Fehler, welche auf Rechnung irriger Textüberlieferung kommen, sind doch gewiß unanstößig. Daß Jer. 27, 1 „Jojakim" in „Zidkia" geändert werden muß, ist allgemein anerkannt. Daß es Matth. 23, 35 statt „Zacharia Sohn Barachia's" heißen sollte „Zacharia Sohn Jojada's" (2 Chr. 24, 20), steht gleichfalls fest; im Hebräerevangelium war dieser Fehler korrigiert. In Matth. 27, 9 wird eine Stelle des Buches Sacharja als Wort Jeremias citiert. Hier fragt sichs, ob eine Irrung des Evangelisten oder der Abschreiber vorliegt. Wir werden von den heiligen Schriftstellern solche Verfehlungen möglichst fern zu halten suchen; aber principiell sind wir dessen gewiß, daß der inspirierende Geist seine Organe nicht infallibel macht, wie er sie auch in natürlichen Dingen über die Bildungsstufe ihrer Gegenwart nicht hinaushebt.

Der Gott der Offenbarung mag keine advokatische Vertheidigung, welche in majorem ejus gloriam den Sachverhalt entstellt oder in falscher Frömmigkeit die Augen dagegen verschließt.

Die heilige Schrift gleicht einem beseelten Organismus, an welchem Materie und Geist, Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, Peripherie und Centrum zu unterscheiden sind. Das Centrum und gleichsam Herz der heiligen Schrift ist für den Einzelnen die Antwort auf die Frage: „Was soll ich thun, daß ich selig werde?" und für die Menschheit insgesammt: „Welches ist der auf das Heil der sündigen Menschheit gerichtete Rathschluß und Wille Gottes, und welches sind die Wege Gottes, die er eingeschlagen, um diesen seinen Rathschluß und Willen progressiv zu verwirklichen?" Das Ziel der Wege Gottes im Alten Testament ist der Gottes- und Menschensohn, der Mittler eines kindlichen Verhaltens zu Gott dem himmlischen Vater, wie es bisher nicht möglich war, der Ueberwinder des Todes und des Hades, der uns

den Himmel erschlossen hat, der Begründer eines neuen Anfangs der Menschheitsgeschichte, dessen Thronen zur Rechten Gottes der Gipfel der Erhöhung der Menschheit aus der Tiefe des Sündenelends ist.

Dieser soteriologische Inhalt der heiligen Schrift, welcher wie ein in ihrem Bette dahinfließender Strom lebendigen Wassers ist, ist das eigentliche Wort Gottes in der heiligen Schrift, und bleibt unabhängig von allen Resultaten der literarischen und historischen Kritik, welche nur die menschliche Seite der heiligen Schrift, die Entstehungszeiten und die Komposition der biblischen Bücher, betrifft. Man kann willig zugeben, daß die biblische Geschichtsschreibung nicht frei von den Affektionen menschlicher Produktivität und Sammelarbeit ist; zugeben, daß in den Geschichtsbüchern hier und da verschiedene Traditionen gebucht sind; zugeben, daß die mosaische Thora eine Entwickelungsgeschichte durchgemacht hat. Es ist für unseren Glauben an den Gott des Heils und den Mittler des Heils von keiner schmälernden Bedeutung, wenn sich herausstellen sollte, daß das Anrecht an das Priesterthum bald auf die Familie Aaron's beschränkt, bald auf den ganzen Stamm Levi ausgedehnt war; daß die Festfeiern und die Opferthora eine wechselvolle Geschichte durchlaufen haben; daß nachmosaische Institutionen sich auf die sinaitische Gesetzgebung als ihren Urquell zurückführen — es kreuzt sich in der alttestamentlichen wie auch in der neutestamentlichen Geschichte Göttliches und Menschliches, und wenn das Bild, das wir auf kritischem Wege gewinnen, noch so verschieden sein sollte von dem traditionellen, immer bleiben es die Wege Gottes zum Heil der Menschheit, welche auf Jesum den Christ und von ihm aus auf die Vollendung durch ihn abzielen.

Es ist wahr, daß das Wort Gottes früher gewesen ist, als die heilige Schrift, aber nachdem das Wort Gottes schriftlich geworden, ist die heilige Schrift unsere Erkenntnißquelle und Glaubensnorm. Das Wort als nur mündlich fortgepflanztes wäre der Gefahr der Entstellung preisgegeben. „Der Glaube kommt aus der Predigt" — sagt Paulus Röm. 10, 17 — „das Predigen aber durch das Wort Gottes" [θεοῦ]. Die viva vox der Predigt schöpft aus dem schriftlich fixierten Wort Gottes und insbesondere Wort Christi. Es besteht zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift überhaupt kein solcher Unterschied, daß man im allgemeinen sagen könnte, daß sie nicht zusammenfielen. In den apostolischen Briefen fällt Wort Gottes und Schrift zusammen, sie sind schriftliche Verkündigung des Wortes Gottes. Ebenso ist es mit den prophetischen Reden, welche mündlich

vorgetragen, dann aber, theilweise auf ausdrückliche göttliche Weisung, schriftlich für die Nachwelt fixiert sind. Der Dekalog ist in Stein gegrabenes monumentales Wort Gottes. Auch die Grundgesetze des Sinaibundes und die Schlußgesetze des in der Ebene Moabs erneuerten Bundes hat Moses auf Gottes Geheiß niedergeschrieben. Psalmen und Weisheitslehren des Spruchbuches sind schriftliche Bekenntnisse und Aussprüche, welche auf gleicher Linie stehen mit der viva vox mündlicher Predigt. Die heilige Schrift ist einem großen Theile ihres Inhaltes nach geschriebenes und gepredigtes Wort Gottes, das sich selbst schriftliche Gestalt gegeben. Wenn man bemerkt hat, daß das geschriebene Wort die Kirche nicht vor dem Falle bewahren konnte, aus dem sie das Zeugniß Luther's aufrichtete, so ist zu entgegnen, daß der Fall der Kirche sich vertiefte, je weiter sie von dem geschriebenen Wort abkam. Das mündliche Gotteswort verwandelte sich in schriftwidrige Tradition. Die Reformation war Rückgang auf das geschriebene Wort. Aus den Briefen Pauli schöpfte Luther die Erkenntnisse, durch welche die Kirche frei wurde von dem Joche eines gefälschten traditionellen Christenthums.

Es thut der Gültigkeit des Bibelkanons keinen Abbruch, daß die betheiligten Autoritäten nicht die von der modernen Wissenschaft erforderte kritische Kompetenz besaßen. Giebt es überhaupt ein resultatisches Werk in der Menschheitsgeschichte, welches nicht den Eindruck eines Ineinanderspielens menschlicher Unvollkommenheiten und geschichtlicher Zufälligkeiten machte, wenn wir die Augen verschließen gegen die da alles sich dienstbar machende Führung Gottes? Die griechischen Apokryphen, obgleich in den alexandrinischen Kodex aufgenommen, haben weder bei Philo noch bei Josephus sich gleiche Anerkennung mit den Büchern des hebräischen Kanons zu erringen vermocht, und solche kirchliche Lehrbücher, wie der Brief des Barnabas und der Hirt des Hermas sind nach und nach von dem neutestamentlichen Kanon ausgeschieden worden. Die neutestamentliche Schrift, wie sie aus dieser Schmelze hervorgegangen, ist ein ebenso treues Denkmal der Entstehungsgeschichte des neuen Bundes, wie die alttestamentliche Schrift ein treues Denkmal der Entwickelungsgeschichte des alten Bundes auf das neutestamentliche Ziel hin.

Nun und nimmer werden wir der Bibelkritik die Konzession machen, daß das Christenthum auf dem mündlichen und nicht auf dem schriftlichen Gotteworte ruht. Allerdings ist uns das sola gratia erfahrungsgewiß, durch Gottes Geist besiegelt, aber immer doch nicht

abgesehen von der Schrift. Unser fester Halt im Leben und Sterben ist das: „Es steht geschrieben", mit welchem der Herr selbst den Satan geschlagen hat. Der Bau, an welchem JEsus Christus der Eckstein ist, ruht auf dem Grunde der Apostel und der Propheten, Eph. 2, 20. Wir sind neugeboren aus dem lebendigen Wort Gottes, das da ewiglich bleibt, dem neutestamentlichen Worte von der Erfüllung des alttestamentlichen (1 Petr. 1, 23 ff.). Sehen wir auf den Gang der Kirche, seit die Apostel die Augen geschlossen hatten, so müssen wir sagen: wenn das neutestamentliche und alttestamentliche Wort nicht schriftlich fixiert gewesen wäre, so hätte sich die Kirche in Irrthümer verrannt, ohne den Ausgang aus diesem Labyrinthe zu finden. Wir freuen uns, wenn man jetzt das System christlicher Lehre aus dem christlichen Bewußtsein deduciert; wir freuen uns des Nachweises, daß alles in unserem christlichen und zwar evangelischen Glauben gliedlich zusammenhängt und eins aus dem andern für die erleuchtete Vernunft mit innerer Nothwendigkeit folgt. Aber ohne stete Orientierung an der heiligen Schrift ist eine solche Deduktion nicht möglich. Das gläubige Bewußtsein schöpft aus der heiligen Schrift, aber sein Inhalt bleibt immer subjektivistisch. Der Fundort der heilsamen Lehre in ihrer göttlichen Objektivität ist und bleibt die heilige Schrift.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

BS500 .J65
Die Heilige Schrift und die negative
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00065 0251